

Der junge Hebbel

Zur Entstehung und zum Wesen
der Tragödie Hebbels

Inaugural - Dissertation
zur Erlangung
des Doktorgrades
an der Hohen Philosophischen Fakultät
der Johann Wolfgang Goethe Universität
zu Frankfurt a. M.
vorgelegt von
Wolfgang Wittkowski
aus Halle / Saale.

1. Referent: Prof. Dr. Kurt May
2. Referent: Prof. Dr. Gottfried Weber

Tag der mündlichen Prüfung: 24. Februar 1954



Literaturverzeichnis

Einleitung. Forschungsprobleme

I. Der tragische Nihilismus

1. Der geistesgeschichtliche Rahmen des heutigen Hebbelbildes	11
2. Die Inhalte und Werte der Tragödie Hebbels in geistes- geschichtlicher Sicht	14
3. Der idealistische Pantheismus	
a. Die Paradoxie des Pantheismus	18
b. Die Unwahrheit des Pantheismus	19
c. Die Würdelosigkeit des Pantheismus	20
d. Die historische und subjektive Relativität des Pantheismus	21
4. Der tragische Nihilismus	25

II. Die Methode

1. Die dichterische Praxis und die Theorie des Dichters	29
2. Die Persönlichkeit des Dichters	33
3. Die Ideologien und die Werte. Metaphysik und Anthropologie	35
4. Das Drama	39
5. Das Tragische	42
6. Die Geistesgeschichte. Religion und Ethik	44
7. Immanente oder korrektive Interpretation	49

A. Schiller, das Vorbild. Wesselburen 1813 - 35

I. "Horizontale" und "vertikale" Weltansicht. Germanische und christliche Voraussetzungen 1813 - 28

1. Die Gesellschaft. Der materielle Wohlstand und der Wert des Menschen	53
2. Die Religion. Gott des Gerichts und Gott der Erlösung	57
3. "Horizontale" und "vertikale" Weltansicht. Alt- testamentlich-germanische und neutestamentlich- idealistische Voraussetzungen	60

II. Das Jenseits. 1828 / 29

1. Aus der äußerlichen Wirklichkeit in die sittliche Innerlichkeit	64
2. Aus dem Diesseits ins Traumparadies	69
3. Traumparadies und sittlich-schöne Innerlichkeit	76

III. Vorstoß auf das Diesseits. 1830, erste Hälfte

- | | |
|--|----|
| 1. Ein Wert des Diesseits: die Liebe | 79 |
| 2. Vom Ethos des Diesseits: Treue und Rache. Judithmotiv a | 82 |
| 3. Ein Wesensbereich des Diesseits: die Natur | 86 |

IV. Das Diesseits. 1830, zweite Hälfte

- | | |
|---|-----|
| 1. Gott und Natur: das Wesen | 88 |
| 2. Der Mensch: das Maß der Dinge | 93 |
| 3. Der ethisch-metaphysische Dualismus. "Mirandola" Golomotiv a | |
| a. Gomatzino und die Brüder Moor | 96 |
| b. Der Konflikt zwischen Sittlichkeit und Sinnlichkeit | 98 |
| c. Die "vertikale" Dimension der Alternative
und ihre Umdeutung zu einer "horizontalen" | 101 |
| d. Das objektive und das subjektive Sittliche.
Auswertung des Unterschiedes zugunsten des Subjekts | 104 |
| e. Die Treue und die Leidenschaft.
Zwiespalt innerhalb des Wesens | 107 |

V. Zwischen Jenseits und Diesseits. 1831 / 32

- | | |
|---|-----|
| 1. Verslossenheit des Diesseits und des Jenseits. 1831 | 111 |
| 2. Das Idyll zwischen dem Paradies und der Natur. 1832 | 114 |
| 3. Ordnung des Jenseits und Ordnung des Diesseits.
Judithmotiv b und Golomotiv b | 118 |

VI. Die Zweiheit des Göttlichen. 1833 / 34

- | | |
|---|-----|
| 1. Gottnatur und Mystik. 1833 | 124 |
| 2. Gottperson und Sittlichkeit. Judithmotiv c und Golomotiv c | 127 |
| 3. Gottperson und Gottnatur. Sittlichkeit und Mystik. 1834 | 132 |

Zusammenfassung

- | | |
|---|-----|
| 1. Das metaphysische Problem. Vom Jenseitsparadies
zum Seinsgrund der Natur. Gottperson und Gottnatur | 136 |
| 2. Das ethische Problem. Werte des christlich-idealistischen,
naturhaften, germanischen Empfindens.
Der Widerstreit im Objektiven | 138 |
| 3. Das tragische Problem. Wirklichkeit und Wesen.
Natur und Gott. Die alte und die neue Alternative | 140 |

B. Schiller, der Gegner

- | | |
|--------------------------------|-----|
| I. Hamburg 1835 - Hamburg 1840 | 145 |
|--------------------------------|-----|

II. Aufbruch gegen den Idealismus Schillers

- | | |
|--|-----|
| 1. Protest gegen Schillers Erkenntnisoptimismus.
Die Grenzen der Erkenntnis | 150 |
|--|-----|

2. Protest gegen Schillers idealische Poesie.	
Das Natürliche. Der Realismus	153
3. Protest gegen Schillers metaphysischen Idealismus.	
Der Dualismus	156
4. Verbundenheit im Stillen	158
III. Natur und Gott, Mensch und Geschichte	
1. Natur und Gott	160
2. Christliche und autonome Sittlichkeit	163
3. Gott und Mensch	168
4. Gott und Mensch zwischen Geschichte und Natur	171
IV. Das Problem des Tragischen	
1. Der Dualismus innerhalb des Wesens	179
2. Der Dualismus im subjektiven Ethos und in der objektiven Wertordnung	186
3. Gestaltungen der Dualismen	190
V. Das Wesen des Tragischen	
1. Hebbel über das Verhältnis von Theorie und Praxis bei Schiller	196
2. Das subjektive Ethos und die Rangordnung der Werte	201
3. Der Dualismus der Wertordnung. Höhe und Stärke	204
4. Der Dualismus des Ethos. Der Formalismus	210
Zusammenfassung	214
C. Hebbels "Judith" und die Jungfrau von Orléans	
I. Die Forschungslage	218
II. Mann und Frau bei Hebbel	227
III. "Judith" als Analogieantithese zur "Jungfrau"	237
IV. Judiths Schuld. Die Hauptszene	251
V. Die Voraussetzungen der Tat	
1. Judiths problematisches Verhältnis zu Gott und der Natur	258
2. Die Berufung	264
3. Der Weg zum Ziel	269
4. Die Tat	275
VI. Die Bedeutung der Tat	
1. Verdienst und Schuld der Tat	277
2. Das Zeugnis der Theaterfassung und der Kommentare	283
VII. Der Gott der "Judith"	291
Schluß	300

L i t e r a t u r v e r z e i c h n i s

I. Ausgaben

- Friedrich Hebbel: Sämtliche Werke, hist. krit. Ausg., besorgt von R.M. Werner:
1. Abt. Werke und Schriften = Säkularausgabe, Bln. o.J. (zitiert W);
3. Abt. Briefe = Bln. 1904 (B);
Tagebücher = Bln. o.J. (T)
- Der junge Hebbel... ...Wesselburen. Lebenszeugnisse und dichterische Anfänge, hsg. von Paul Bornstein, 2 Bde., Bln. 1935 (JH)
- Vier unbekannte Frühprosen Hebbels, hsg. von Wolfgang Liepe, Hebbel-Jahrbuch 1953 (H.Jb.)
- Friedrich Schiller: Werke, krit. Ausg. von Ludwig Bellermann, Bibl. Institut o.J. (S)

II. Hebbelforschung

- Balthasar, Hans Urs von: Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus, Heidelberg 1947
- Blaustein: Das Gotteserlebnis in Hebbels Dramen, Berlin 1929
- Borcherdt, Max: Judith und Johanna, in: Philos. Essays, Brockwede 1907
- Bornstein, Paul: Friedrich Hebbels Persönlichkeit. Gespräche, Urteile, Erinnerungen, gesammelt und erläutert von P. B. 2 Bde. Berlin 1924 (HP)
- Ders.: Aberglaube und Jenseitsglaube bei Hebbel, in: Die Einkehr 14, 1933
- Bührig, Marga: Hebbels dramatischer Stil, Zürich 1940
- Grome, Dorothea: Hebbels Verhältnis zu Schiller, Diss. Königsberg 1925
- Dosenheimer, Elise: Das zentrale Problem in der Tragödie Friedrich Hebbels, Halle 1925
- Eckelmann, E.O.: Schillers Einfluß auf die Jugenddramen Hebbels, Frankfurt a.M. 1906

- Fischer, J. M.: Studien zu Hebbels Jugendllyrik, Dortmund 1910
- Fricke, Gerhard: Hebbels Agnes Bernauer, H.Jb. 1951
- Ders.: Gedanken zu Hebbels "Judith", H.Jb. 1953
- Fries, Albert: Vergleichende Studien zu Hebbels Fragmenten..., Berlin 1903
- Groß, Edith: Der bildliche Ausdruck in Hebbels Dichtung, Diss. München 1927
- Hagen, W.: Theorie und Praxis bei Hebbel, Diss. Erlangen 1909
- Henzen, Wilhelm: Hebbels Judith und Schillers Jungfrau von Orléans, Leipzig 1907
- Howard, William G.: Schiller und Hebbel 1830 - 1840, PLMA XXII, N.S. XV, Baltimore 1907
- Körner, Josef: Friedrich Hebbels Hauptwerk, JbFDH 1928
- Kuh, Emil: Biographie Friedrich Hebbels, 2 Bde. Wien 1877
- Lahnstein, Ernst: Das Problem der Tragik in Hebbels Frühzeit, Stuttgart 1909
- Ders.: Hebbels Jugenddramen und ihre Probleme, Berlin 1911
- Ders.: Ethik und Mystik in Hebbels Weltanschauung, Diss. Erlangen 1912
- Leisegang, Willy: Das Drama Friedrich Hebbels in der Auffassung der Nachwelt, Diss. Kiel 1928
- Liepe, Wolfgang: Hebbel und Schelling. Zum Problem der Schuld, Deutsche Beiträge zur geistigen Überlieferung II, 1951
- Ders.: Der Schlüssel zum Weltbild Hebbels: Gott-hilf Heinrich Schubert, Monatshefte 43, 1951 (Mo)
- Ders.: Hebbel zwischen G.H. Schubert und L. Feuerbach, Studien zur Entstehung seines Weltbildes, DVj 26, 1952 (DVj)
- Ders.: Unbekannte und unerkannte Frühprosen Hebbels, Untersuchungen zur ersten geistigen Entwicklung des Dichters, H.Jb.1953
- May, Kurt: Hebbels Nibelungen im Wandel des neueren Hebbelbildes, Dichtung und Volkstum 41, 1941

- May, Kurt: Hebbels Maria Magdalene im Zusammenhang der jüngsten Hebbelforschung, Dichtung und Volkstum 43, 1943
- Ders.: Hebbels Herodes und Mariamne, H. Jb. 1949/50
- Ders.: Friedrich Hebbels opus metaphysicum Genova, Euphorion 45, 1950
- Meyer-Benfey, Heinrich: Hebbels Dramen, 1. Heft: Judith, Gött. 1913
- Michelsen, Peter: Friedrich Hebbels Tagebücher. Eine Analyse ihrer weltanschaulichen Grundgehalte, Diss. Göttingen 1951
- Ders.: Das Paradoxe als Grundstruktur Hebbelschen Denkens, H. Jb. 1952
- Ders.: Beitrag zu einer Hebbel-Biographie, H. Jb. 1953
- Münch, Ilse: Die Tragik des germanischen Wesens im Drama Hebbels, ZsfDkde 51, 1937
- Oppel, Horst: Hebbels Moloch, DVj 25, 1951
- Pfannmüller, Gustav: Die Religion Friedrich Hebbels, Gött. 1922
- Placzek, Heinz Walter: Das historische Drama zur Zeit Hebbels, Germanische Studien 62, 1932
- Walzel, Oskar: Hebbelprobleme, Leipzig 1909
- Ders.: Friedrich Hebbel und seine Dramen, Leipzig und Berlin 1919
- Werner, R.M.: Hebbel. Ein Lebensbild, Berlin 1905
- Wiese, Benno von: Die deutsche Tragödie von Lessing bis Hebbel, 2 Bde., Hamburg 1948 (Tragödie)
- Ders.: Schiller und die deutsche Tragödie des 19. Jahrhunderts, DVj 1951
- Wittig, Lisbeth: Der junge Friedrich Hebbel als Gestalter seines Selbst, Berlin 1937
- Ziegler, Klaus: Mensch und Welt im Drama Friedrich Hebbels, Berlin 1938 (MuW)
- Ders.: Friedrich Hebbel und die Krise des deutschen Geistes, H. Jb. 1949/50 (Krise)
- Ders.: Wandlungen des Tragischen, H. Jb. 1951 (Wandlungen)
- Ders.: Das deutsche Drama der Neuzeit, in: Deutsche Philologie im Aufriß, hsg. von Wolfgang Stammer, Bln., Bielefd., Mü. 1951ff
- Zincke, Paul: Hebbels philos. Jugendlyrik, Prag 1908

III. Allgemeines

- Bredow, Gerda von: Sittlicher Wert und Realwelt, Gött. 1947
Fricke, Gerhard: Der religiöse Sinn der Klassik Schillers. Zum Verständnis von Idealismus und Christentum, in: Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus II, München 1927
- Ders.: Die Problematik des Tragischen im Drama Friedrich Schillers, JbFDH 1930
- Ders.: Erfahrung und Gestaltung des Tragischen in deutscher Art und Dichtung, in: Von deutscher Art in Sprache und Dichtung V 1941
- Ders.: Geschichte der deutschen Dichtung, Tüb. 1951
- Hammer, Lore: Das Wählen in Freiheit als Mittel zur Konfliktverschärfung im modernen Drama, Diss. Heidelberg 1936
- Hartmann, Nicolai: Ethik, 3.A. Berlin 1949
- Ders.: Das Problem des geistigen Seins, 2.A. Bln. 1949
- Heer, Friedrich: Aufgang Europas, Wien & Zürich 1949
- Hegel, Georg Wilhelm: Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte, hsg. von F. Brundstäd, Leipzig o.J.
- Heidegger, Martin: Holzwege, Frankfurt a.M. 1950
- Huizinga, Johan: Herbst des Mittelalters, München 1924
- Jaspers, Karl: Von der Wahrheit, München 1947
- Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 2.A., hsg. von Theodor Fritzsche, Lpz. 1944
- Körner, Josef: Tragik und Tragödie, Preuß. Jbb. 225, 1931
- Löwith, Karl: M. Heidegger: Denker in dürftiger Zeit, Rundschau 9, 1952
- Ders.: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1953
- Lukács, Georg: Zur Soziologie des modernen Dramas, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 38, 1914
- Ders.: Metaphysik der Tragödie, Logos 11, 1912
- Ders.: Deutsche Realisten des 19. Jahrhunderts, Berlin 1952

- May, Kurt: Friedrich Schiller. Idee und Wirklichkeit im Drama, Göttingen 1948
- Petsch, Robert: Wesen und Formen des Dramas. Allgemeine Dramaturgie, Halle 1945
- Rasch, Wolfdietrich: Tragik und Tragödie. Bemerkungen zur Gestaltung des Tragischen bei Kleist und Schiller, DVj 21, 1943
- Rehm, Walther: Experimentum Medietatis, München 1947
- Scheler, Max: Zum Phänomen des Tragischen, in: Abhandlungen und Aufsätze, Berlin 1915
- Schwietering, Julius: Die deutsche Dichtung des Mittelalters, Potsdam o.J.
- Sengle, Friedrich: Vom Absoluten in der Tragödie, DVj 20, 1942
- Ders.: Das deutsche Geschichtsdrama, Stuttgart 1952
- Ders.: Zum Problem der modernen Dichterbiographie, DVj 26, 1952
- Soltau, J.: Die Sprache im Drama, Germ. Stud. 139, 1933
- Vries, Jan de: Die geistige Welt der Germanen, Halle 1945
- Walzel, Oskar: Vom Wesen des Tragischen, Euphorion 34, 1933
- Weber, Gottfried: Gottfrieds Tristan in der Krise des hochmittelalterlichen Weltbildes um 1200, ZfdA 82, 1950

Einleitung

Forschungsprobleme

I. Der tragische Nihilismus

1.

Der geistesgeschichtliche Rahmen des heutigen Hebbelbildes

Die neuzeitliche Geschichte des Geistes und der Dichtung wird gegenwärtig mit Vorliebe unter dem Gesichtspunkt der Säkularisierung betrachtet. Das gilt besonders von der Geschichtsbeurteilung des Existentialismus und der theologischen Richtungen, die dem Existentialismus nahe stehen. Beide Geistesströmungen berühren sich sehr eng gerade hier, in der Geschichtsbeurteilung. Dafür zwei Beispiele.

Der Literaturhistoriker und ehemalige Theologe Gerhard Fricke sagt:

"Die geistige Geschichte der Neuzeit kann letzthin nur begriffen werden als die Geschichte...der religiösen Gewißheit." Anfang des 19. Jahrhunderts versank der Glaube, der die schöpferische Goethezeit getragen hatte. "Alle nachgoethische Dichtung des 19. Jahrhunderts...erwächst immer erneut aus dem trotzigem, zweifelnden oder verzweifelnden Ringen des einzelnen um die Verteidigung der überkommenen und unaufgebbaren Werte, um die Rettung und Bewahrung seines innersten Wesens, um Erhaltung oder Begründung eines Sinns inmitten eines sinnberaubten Daseins."¹⁾

Ganz entsprechend erklärt Martin Heidegger, der maßgebliche Repräsentant des Existentialismus:

Der "Gang der abendländischen Geschichte" ist "das Heraufkommen und die Entfaltung des Nihilismus." Der Nihilismus entspringt daraus und besteht darin, daß der Mensch "sich aus der Verbindlichkeit der christlichen Offenbarungswahrheit und der kirchlichen Lehre zu der sich auf sich selbst stellenden Gesetzgebung für sich selbst befreit."²⁾

1) Der religiöse Sinn... 367; Gesch. d. dts. Dichtung 250f

2) Holzwege 194, 99

Auch die Geschichte der deutschen Tragödie wird heute weithin unter existentialistischem und theologischem Aspekt gesehen, und das heißt auch hier: unter dem Aspekt der Säkularisierung. Dazu bekennen sich ausdrücklich die heute führenden Historiker des deutschen Dramas, Benno v. Wiese¹⁾ und Klaus Ziegler²⁾. Sie folgten darin Gerhard Fricke und schlossen sich, v. Wiese mehr der Existenztheologie, Ziegler mehr dem Existentialismus selber an.

Die neuere Geistesgeschichte erscheint danach vornehmlich als "Aushöhlung und Zersetzung der christlichen Glaubenstraditionen."³⁾ Und die Tragödie des 19. Jahrhunderts ist zu verstehen einzig als Ergebnis und als Ausdrucksform des Nihilismus, "des modernen Abfalls von Gott".⁴⁾

Die Tragödie steht schon außerhalb des christlichen Glaubens. Sie steht jedoch nicht außerhalb der christlichen Erwartungen. Auch "im Unglauben", sagt v. Wiese, "auch in dem Hineingehaltenwerden in das Nichts geht es der echten Tragödie um den undeutlich gewordenen oder entschwundenen Gott, den sie aus größter Herzensnot heraus beschwören und herbeirufen will." "Eine vollkommene, vom Sinn", "von Gott durchdrungene Welt" befindet sich noch diesseits des Tragischen, eine "völlig chaotische, sich ins Sinnlose verlierende Welt" befindet sich bereits jenseits davon. "Wer will hier entscheiden, wo das Christentum aufhört, wo die Tragödie beginnt?" Eher schon läßt sich entscheiden, wo die Tragödie aufhört. Sie hört nach Hebbel auf, weil nach ihm "die religiöse Fragestellung des Tragischen völlig verstummt."⁵⁾

Ziegler bestimmt den geistesgeschichtlichen Ort der Tragödie allgemein metaphysisch, doch unter besonderer Berücksichtigung der religiösen Problematik und in strenger Analogie zu ihr. Er kennzeichnet den Standort der Tragödie mit Jaspers als die spannungsvolle Sphäre "zwischen dem Nicht-mehr traditioneller Christlichkeit und dem Noch-nicht extrem moderner Glaubenslosigkeit." Gläubigkeit befindet sich diesseits des Tragischen, Glaubenslosigkeit jenseits davon. Jenseits des Tragischen befindet sich der radikale Nihilismus des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts. Denn "da man aufgehört hat, nach einem inneren Wert

1) Tragödie I 8

3) Ziegler: Das dts. Dr. d. Neuzeit 1130

2) MuW 13

4) Wiese: Tragödie II 476

5) Das. I 34, 28, 33, 16, 24, II 478

und Sinn des Lebens zu verlangen, gibt es auch kein tragisches Leiden, kein tragisches Scheitern an seiner Wert- und Sinnlosigkeit, gibt es also überhaupt keine Tragik und keine Tragödie mehr!"¹⁾

Fricke weist dasselbe auf an dem Motiv der Jungfrau von Orleans, wie es gestaltet wurde von Schiller, dann von Hebbel in der "Judith" und schließlich in der "Heiligen Johanna" Shaws. "Der Weg, den dies Motiv von Schiller über Hebbel zu Shaw genommen hat, macht den tiefen Wandel der geistigen Welt sichtbar, der sich in diesen hundert Jahren vollzogen hat." Schiller glaubt noch; Hebbel und Shaw glauben nicht mehr. Schiller und Hebbel haben immerhin noch "die religiöse Frage, das religiöse Bedürfnis" gemeinsam; "aber die religiöse Antwort, der Glaube Schillers," ist bei Hebbel schon geschwunden. "Wohl empfand Hebbel die Frage nach der Gottheit noch in voller Schwere. Aber er vermochte Schillers Antwort nicht mehr zu teilen." Shaw wiederum steht ebenso wie Hebbel außerhalb von Schillers Glauben. Doch im Gegensatz zu Hebbel teilt er nicht einmal mehr die Frage Schillers, wird er "von der religiösen Wahrheitsfrage nicht mehr ernsthaft beunruhigt."²⁾

Soviel von dem geistesgeschichtlichen Rahmen, in welchen man das Hebbelbild von heute eingefaßt hat. Dieser Rahmen ist im weiteren Sinne der Vorgang der Säkularisierung, im engeren Sinn der Übergang, der sich im 19. Jahrhundert vom christlichen Idealismus zum Nihilismus hin vollzieht. Hebbels Tragödie steht da, wo allein geschichtlich die Tragödie möglich ist für den deutschen Geist des 19. Jahrhunderts, nämlich da, wo die Werte des christlichen Idealismus zwar noch ersehnt werden, wo aber andererseits auch schon die verzweiflungsvolle Einsicht gilt: diese Werte sind auf Erden nicht verwirklicht und womöglich überhaupt nicht zu verwirklichen.

1) Wandlungen 23; Krise 19

2) Judith 10 - 13

2.

Die Inhalte und Werte der Tragödie Hebbels
in geistesgeschichtlicher Sicht

Aus dem geistesgeschichtlichen Rahmen des modernen Hebbelbildes ergibt sich, welches die Inhalte und Werte der Tragödie Hebbels sind. Ihre Werte sind solche des christlichen Idealismus. Ihr Inhalt ist, daß jene Werte nicht verwirklicht, sondern nur ersehnt werden und daß die Vergeblichkeit des Sehns zu tragischer Verzweiflung führt.

Zuerst hat das Ziegler dargelegt. Aus der "Nothaftigkeit des menschlichen Daseins" heraus machen Hebbel und seine Helden sich immer von neuem auf, die Werte der Liebe, der Macht, der Geschichte, des Volkes, des Staates zu verwirklichen. Doch nicht auf diese Werte kommt es letztlich an. Sie bilden nur die Brücke zu dem, worauf es ankommt. Das ist die "Einung des Vernünftigen und des Wirklichen, der ideellen Ordnungen ethisch-metaphysischer Wert- und Sinnhaftigkeiten mit den faktischen Ordnungen der realen Kausalität, des Göttlichen mit dem Irdischen."¹⁾

Weit hinaus also über die ethischen Werte des christlichen Idealismus wird da ein metaphysischer Sachverhalt erster Ordnung angestrebt: die vollkommene Realität des Ideals. Es ist ein idealistisches Verlangen, das auf eine "wesenhaft pantheistische Struktur des Daseins" zielt. Es ist dem romantischen Pantheismus zuzuordnen, den Hebbel als existentielle Haltung übernahm.²⁾

Solches Streben nach vollkommener Realisierung des Ideals erweist sich aber immer wieder als vergeblich, "als nichtig. Es mündet stets in die Vernichtung ein, in das Nichts," in die "Nothaftigkeit des menschlichen Daseins," aus welcher es hervorging und immer wieder neu hervorgeht, wie es immer wieder in ihr endet. "So scheitert der Pantheismus bei Hebbel im Nihilismus." Und er scheitert immer wieder, in einem unaufhörlichen, "verhängnisvollen Zirkel."³⁾

Der Pantheismus scheitert also, weil die Wirklichkeit ihm nicht entspricht. Trotzdem wird festgehalten an den pantheistischen Erwartungen und von ihnen her die Wirklichkeit bewertet. Natür-

1) MuW 30; Krise 21 2) Krise 20f 3) Krise 22f, MuW 30, Krise 23,

lich steht die Welt dann völlig nichtig da. So schlägt der idealistische Pantheismus ständig um in Nihilismus. Und solcher Nihilismus ergibt sich zwangsläufig und zugleich ausschließlich aus solchen pantheistischen Erwartungen. Der Nihilismus bleibt dem Idealismus unlösbar verhaftet. Er ist enttäuschter Idealismus.

Deshalb kann man statt von Nihilismus auch von einem "skeptisch-pessimistisch gebrochenen Idealismus" reden, wie May es tat. Da erscheinen "das Sein und das Sollen auseinandergerissen..., Idee und Wirklichkeit in tragisch-paradoxem Verhältnis der Unvereinbarkeit," das Sollen, die Idee "als das zugleich Aufgegebene und doch nicht Zu-Verwirklichende."¹⁾

Das letzte Resultat ist dasselbe wie bei Ziegler. Der metaphysische Sachverhaltswert einer Verbindung von Wirklichkeit und Wesen bleibt unerfüllt - nicht aber, weil andere Sachverhaltswerte, sondern weil ethische Werte unverwirklicht bleiben; weil der Mensch nicht nach jenen Werten, nicht nach jenem Ethos lebt, die für ihn im Grunde relevant sind. So steht Mariamne zwar unter dem christlich-idealistischen Ethos der Liebe; doch sie handelt "gerade umgekehrt in schneidendstem Kontrast zu jeder christlichen Liebesethik."²⁾

Darin liegt die tragische Diskrepanz von Wirklichkeit und Wesen, von Sein und Sollen, von unchristlicher Realität und christlichem Ideal. Mariamne ist der Ethik des christlichen Idealismus so fern wie irgend möglich. Darin sieht May das Entscheidende. Von hier aus, also vom christlichen Idealismus aus, deutet und verurteilt er Mariamne. Von hier aus wird für ihn das Drama zur Tragödie.

May stellt aber seine Deutung selbst in Frage. Er sagt nämlich, Mariamne könne überhaupt "gerade im Hinblick auf den christlichen Seelengedanken nicht verstanden" und "ja nur in einem eigenen abstrakt spekulativen Zusammenhang oberhalb und außerhalb der poetisch dramatischen Gestaltung auf die christliche Idee bezogen werden."³⁾ Das gilt tatsächlich, und so ist es auch gemeint, wenn man wie Körner Mariamne vom christlichen Idealismus her positiv versteht;⁴⁾ es gilt jedoch genauso, wenn man wie May vom christlichen Idealismus her Mariamne negativ beurteilt.

1) Herodes und Mariamne 57

2) Das.

3) Das. 52; Genoveva 363

4) F. H.s Hauptwerk

May sagt selbst: "Das christliche Gebot der Vergebung und Überwindung durch überlegene Liebesmacht gilt auf einem anderen Stern."¹⁾ Gerade wenn das stimmt, verbietet es sich auch, diese dichterische Welt von dorthier auszulegen. Eine Auslegung von dorthier ist dann eben eine Auslegung von einem andern Stern her, von einem Standort, der - wie May selbst hervorhebt - außerhalb des Textes liegt und nur von außen an ihn herangetragen werden kann.

Danach ist es hier auch nicht weit her mit der tragischen Antinomie zwischen Wirklichkeit und Wesen im oben dargelegten Sinn. Wird doch das Wesen, der christliche Idealismus, nicht im Werk selbst erschlossen, sondern erst an es herangetragen. Die Diskrepanz von Wirklichkeit und Wesen, wie sie hier beansprucht wird, herrscht also gar nicht innerhalb des Dramas, sondern zwischen der Wirklichkeit des Kunstwerks und dem ideellen Standpunkt, den der Interpret einnimmt.

May versucht und glaubt, für sich als Interpreten jenen Standpunkt auch zu überwinden. Ausdrücklich lehnt er ja die christlich-idealistische Auslegung des Dramas ab. Stattdessen will er dessen Diskrepanz von Wirklichkeit und Wesen im Zeichen der alttestamentlichen Metaphysik verstanden wissen. Danach erfährt der Hebbel des Meisterwerks genau wie schon der "ganz junge Hebbel" "die Nichtigkeit alles Irdischen" unter dem "Bild Gottes" als "des zornigen Gottes, der Gottheit im Zorn über die Böshheit der Menschen."²⁾

Dies Weltbild ist jedoch kein gebrochener Idealismus oder Nihilismus. Vielmehr stimmt es zum christlichen Idealismus, den es ja geschichtlich auch aus sich entlassen hat. In beiden wird der Dualismus zwischen Wirklichkeit und Wesen überhöht durch das Vorhanden- wie das Wirksamsein des Ideals bzw. Gottes. Ein Drama, dessen Weltbild auf der Metaphysik des Alten Testaments beruht, ist keine Tragödie, wenn man das Tragische versteht als Antinomie zwischen Wirklichkeit und Wesen. Es entspricht vielmehr dem christlichen Idealismus, und zwar dem ungebrochenen, demselben also, welchem es zuwiderlaufen soll.

An sich ist es nicht neu, Mariamne in Zusammenhang zu bringen mit dem Alten Testament. Nur meinte man dabei bisher nicht dessen Metaphysik, sondern seine Ethik. Vor ihr ist Mariamne, ist

1) Herodes und Mariamne 57

2) Genoveva 363

gerade ihre "Rachsucht"¹⁾ wohl verständlich, sinnvoll, ja Erfüllung eines Ethos. Gemessen an dem ganzen Weltbilde des Alten Testaments würde die These eines gebrochenen Idealismus für "Herodes und Mariamne" also vollends hinfällig. Wäre doch die Wirklichkeit hier nicht getrennt vom Wesen, sondern bestimmt von einem ideellen Ethos - freilich nicht von einem christlich-idealistischen Ethos.

Darum wohl, weil Mariannes Ethos kein christlich-idealistisches ist, erkennt May ihr Ethos nicht als Ethos an. Da er nur fragt, ob sie "dem echten Liebesgeist näher" oder ferner ist, kann er auch nur zu dem Ergebnis kommen, daß sie "Verrat am Wesen, an der Liebe" übt, daß da "eine große Liebende in einer Entartung ihrer Liebe, in zunehmender tragischer Entfremdung vom reinen Sinn und Wesen ihrer Liebe einmalig konkret dramatisch verlebendigt wird": eine Liebende, die "in der Abwehr sich zwingen läßt in eine zunehmende Verselbstung, Verhärtung, Verkümmern, absolute Erschöpfung ihrer Liebeskraft hinein. In der Abwehr der Vergewaltigung des Wesens ist sie von ihrer Natur her bestimmt, darüber selbst das Wesen des Wesens zu verlernen."²⁾

An Mariannes Ethos sieht May nur dessen negative Kehrseite - negativ vom christlichen Idealismus aus gesehen. Von diesem Blickpunkt, der, wie May selber zugibt, außerhalb der dichterischen Welt liegt, kommt der Interpret nicht weg. Er erkennt als positives Ethos hier allein ein christlich-idealistisches Ethos an. Und wo er ein christlich-idealistisches Ethos nicht vorfindet, da gibt es für ihn überhaupt kein positives Ethos.

So leidet diese Auslegung von "Herodes und Mariamne" unter der persönlichen Nahstellung ihres Verfassers zum christlichen Idealismus. Sie ist zu stark bestimmt, vorherbestimmt durch jenen geistesgeschichtlichen Rahmen, der das Hebbelbild in den Zusammenbruch des Idealismus spannt. Und sie weckt die Frage, ob jener Rahmen wirklich taugt, ob die Tragödie Hebbels wirklich aus der Spannung lebt, die zwischen Pantheismus-Idealismus und Nihilismus herrschen soll.

1) Herodes und Mariamne 57

2) Das. 56f

3.

Der idealistische Pantheismus

a. Die Paradoxie des Pantheismus

Nach Ziegler kommt der tragische Kreislauf von Pantheismus und Nihilismus bei Hebbel dadurch in Bewegung, daß aus der Not des Daseins heraus versucht wird, bestimmte Werte, und dadurch wiederum das Wesen zu verwirklichen. "Wesen" ist dabei "die ins Positive projizierte Negativität des Ichs": das Göttliche, Vollkommene, das All oder das Nichts. Von ihm erwartet man "Nirvanaseligkeit." Sie bringt die Not des Daseins "zum Schweigen und zur Aufhebung." Sie erlöst von der Nichtigkeit des Daseins zur Vollkommenheit des "Nicht- bzw. Allseins, das eben als Aufhebung des Daseins mehr als nur Erfüllung" z.B. "der Liebe, das im Gegensatz zum Wirklichen das Wesen schlechthin bedeutet."¹⁾

Was Wesen da bedeutet, wird nur negativ gesagt. Nur seine negative Seite wird immerfort hervorgekehrt: die Aufhebung des Daseins. Sie soll mehr wert sein als jede positive Erfüllung innerhalb des Daseins, z.B. in der Liebe. Die Werte bilden da nicht selbst das Wesen. Sie bilden nur die Brücke zu ihm hin; und auch das nur, wenn sie einerseits verwirklicht und wenn andererseits ihre Verwirklichung genauso wie das Dasein ihres Trägers wieder aufgehoben werden. Wie man das Du nicht liebt "aus Liebe", sondern erst um der Liebe willen, so begehrt man auch die Liebe wiederum nur, um "das All im Du, das Nichts (die Aufhebung des Daseins) in einem Etwas (der realen Liebesvereinigung)" zu gewinnen.²⁾

An solchem Streben gibt es manches auszusetzen. Vor allem ist es so ja gar nicht zu verwirklichen, oder allenfalls im Tod. Tatsächlich heißt es auch von Golo, er suche im Tod letztlich "das Gleiche wie im Liebestod: die Aufhebung des Ichs als des Quells ewiger Not und ewigen Schmerzes, die Erlösung vom Fluch, von der Last des blinden, leeren, äußerlichen Daseins, die Geborgenheit jenseits aller Unrast und aller Gegensätze in der absoluten Stille des Nichts, des fühl- und wandellosen Nichtseins."³⁾ Die Erwartungen des Pantheismus sind nicht zu erfüllen. Sie finden nur im Tode eine zweifelhafte Art Erfüllung. Dies Scheitern soll beruhen auf der Paradoxie jenes Versuchs, "das All im Du, das Nichts...in einem Etwas" zu gewinnen.

1) MuW 28, 38

2) Das. 52

3) Das. 39

Ziegler versichert nun, "daß es sich bei dem zuletzt entfalteten Widerspruch um keinen subjektiven 'Irrtum' und zufälligen 'Fehler', sondern um eine objektiv-unvermeidliche, eben wahrhaft 'tragische' Notwendigkeit handelt."¹⁾ Das aber scheint doch fraglich. Wohl ist es unvermeidlich notwendig, daß sie scheitern, die hochgespannten pantheistischen Erwartungen, die noch dazu auf so paradoxem Weg verwirklicht werden sollen. Tragischen Rang verdient dies Scheitern aber nur, sofern die pantheistischen Erwartungen mitsamt dem paradoxen Streben, sie zu verwirklichen, selber objektiv notwendig und nicht subjektiver Irrtum, Fehler sind; sofern sie selbst den Rang des Tragischen verdienen. Das eben ist die Frage.

b. Die Unwahrheit des Pantheismus

Ziegler selber stellt den Rang der pantheistischen Erwartungen bereits in Frage, indem er sie nur schildert. Ihr Ziel ist die Vereinigung des Wesens mit der Wirklichkeit. Dies ihr Ziel hat die bloß negative Funktion, von der Not des Daseins zu erlösen. Weil dies ihr Ziel jedoch nicht rein zustandekommt, wirkt sich auch dessen Funktion nicht aus. So bleibt die Not des wesenlosen Daseins, aus der die pantheistischen Erwartungen sich erst ergeben, um doch nur immer wieder zu scheitern, die erste und die letzte, die eigentlich wahre nihilistische Erfahrung des Hebbelschen Menschen. Ihr gegenüber nimmt der Pantheismus sich als Hypothese aus, als Fiktion, Experiment, als eine Ideologie, die immer wieder widerlegt wird von der Wirklichkeit. Ziegler gibt das selber zu. Hebbels Lehre "von der grundsätzlichen Unvereinbarkeit des Göttlich-Vollkommenen mit der Unvollkommenheit des Irdischen" soll nämlich eine Erfahrung spiegeln, die immer wieder kehrt und "mit dem Leben selbst gesetzt erscheint." Wo immer pantheistische Erwartungen auftauchen, führt das Leben sie schnell ad absurdum.²⁾

Ergibt der Pantheismus sich erst aus der Not des leeren Daseins, so bedeutet seine Widerlegung nur die Korrektur einer Unwahrheit, eines Fehlers, eines Irrtums. Das bedeutet sie auch, wenn das Dasein umgekehrt erst deshalb leer erscheint, weil von vornherein mit pantheistischen Erwartungen an es herangegangen wird. Dann wären diese "mit dem Leben selbst gesetzt", noch vor der nihilistischen Erfahrung, die sich von Anfang an aus ihnen erst ergäbe. Der Pantheismus wäre dann dem Sein nach

primär; er wäre objektiv notwendig. Dann wäre freilich mit dem Leben selbst gesetzt, was nur subjektive Geltung, aber keine Geltung für das Objektive, keine Wahrheitsgeltung hätte. Die tragische Spannung zwischen Pantheismus und Nihilismus, zwischen Unwahrheit und Wahrheit würde sich stets von der Unwahrheit her entfalten, die tragische Notwendigkeit auf Unwahrheit, auf Irrtümern und Fehlern gründen.

Ziegler gibt das selber zu, wenn er den Pantheismus als "anspruchsvollen Traum" bezeichnet und erklärt: "wer pantheistisch allen Wert und Sinn des Lebens in die innerweltliche Verwirklichung des Göttlichen setzt - dem muß die Welt darum schließlich radikal wert- und sinnlos werden. Er muß in grenzenloser Enttäuschung und Verzweiflung enden - eben im Nihilismus."¹⁾ Diese Notwendigkeit war zuzugeben. Die Notwendigkeit des Pantheismus selbst bleibt aber fraglich. Ob er nun aus der Daseinsleere erst hervorgeht oder selbst das erste ist: unwahr ist er in beiden Fällen.

So gesehen, verliert jedoch nicht bloß der Pantheismus, sondern auch der Nihilismus, sofern er aus dem Pantheismus sich ergibt. Der Nihilismus, wenigstens sofern er tragisch ist, widerlegt ja nicht allein den Pantheismus; er stellt nicht nur fest, daß Wirklichkeit und Wesen unvereinbar oder gar unvereinbar seien. Er gerät darüber vielmehr auch noch in Verzweiflung, darüber nämlich, daß die pantheistischen Erwartungen enttäuscht werden. Diese teilt er eben mit dem Pantheisten. Nur kommt er außerdem dazu, sie zu vergleichen mit der Wirklichkeit. Sind jene aber überspannt und töricht, dann ist es genauso töricht, deshalb zu verzweifeln, weil jene sich als unerfüllt oder unerfüllbar erweisen. Daß der Pantheismus töricht sei, läßt sich freilich noch nicht sagen. Er ist es nicht, wenn er primär, wenn er notwendig ist. Doch auch in diesem Falle ist er unwahr. Denn er fordert, was die Wirklichkeit nicht bieten kann.

c. Die Würdelosigkeit des Pantheismus

Er fordert nichts geringeres als die reale Macht des Ideellen "über den Kausalitätsmechanismus der äußeren Welt" und des Ideellen "eindeutig offenbare Gegebenheit innerhalb der menschlichen Erkenntnis- und Wahrheitssphäre."²⁾ Für den, der solche und ähnliche Forderungen stellt, mag es traurig sein, wenn sie

1) Krise 45, 23

2) Wandlungen 23

nicht erfüllt werden. Ist das aber tragisch? Selbst wenn es sich um angemessene und berechnete Wünsche handelte - wäre ihre bloße Nichterfüllung nicht tragisch? Wollte man das annehmen, so wäre schließlich sogar ein Kind, das man das ersehnte Spielzeug vor-enthält, eine tragische Gestalt.

Die Wünsche des Pantheismus sind aber nicht einmal angemessen und berechnete, sondern überspannt. Ziegler hebt das manchmal selbst hervor, er sieht nicht immer und auch nicht an der zuletzt zitierte Stelle. Das muß bedenklieh stimmen. Wird doch hier gerade deutlich, daß jene Wünsche nicht bloß überspannt sind, sondern noch etwas schlimmeres. Denn hier bestätigt sich, was Ziegler selbst sagt: daß die pantheistischen Erwartungen ein Nirvana wollen, ein Paradies auf Erden. Alle Schwierigkeiten, an denen sich der Mensch als Mensch, als erkennendes und sittliches Wesen, erst entfalten und bewähren kann - sie soll er bereits im Hier und Jetzt gelöst vorfinden. Er will es nicht mit ihnen aufnehmen. Er will sich vor ihnen drücken. Das Nirvana und das Paradies auf Erden bedeuten die Absage an den Menschen, die Kapitulation vor dem Leben. Die pantheistischen Erwartungen sind ohne Würde.

Das folgert Ziegler freilich nicht. Es würde ja die Spannung zwischen Pantheismus und Nihilismus vom Ethischen her zerstören. Ziegler hat es nicht versucht, Notwendigkeit und Rang des Pantheismus und der Spannung zwischen diesem und dem Nihilismus ethisch und erkenntnistmäßig zu begründen. Soweit das nunmehr nachgeholt wurde, ergab sich, daß der Rang des Tragischen von dort her auch nicht zu begründen wäre. So bleibt als letztes noch die Frage nach der Notwendigkeit des Pantheismus und der tragischen Spannung zwischen ihm und dem Nihilismus.

d. Die historische und subjektive Relativität des Pantheismus

Dem Wahrheitsgehalt und der ethischen Würde des Pantheismus schenkte Ziegler keinerlei Beachtung. Vielleicht war es ihm genug, die Notwendigkeit des Pantheismus im Geschichtlichen begründet zu wissen. In der Geschichte gibt es eben einen Abschnitt, in dem der Idealismus umschlägt in den Nihilismus. Und es macht Hebbels "eminente geschichtliche Situation" aus, daß er in jenem Abschnitt steht, nämlich "im Niemandsland zwischen Gläubigkeit und Glaubenslosigkeit," daß er unfähig ist,

"in und mit wie außerhalb einer ideellen Sinn- und Wertordnung und ohne sie zu existieren."¹⁾

Die Notwendigkeit und, wie sich näher zeigen wird, damit auch der Rang des idealistischen Pantheismus werden also hergeleitet von der Tatsache, daß der Idealismus geschichtlich einmal dagewesen ist. Sie werden letztlich hergeleitet von der Voraussetzung, jede geschichtliche Tatsache habe in sich selber Wahrheit, Würde und Notwendigkeit. Wahrheit, Würde und Notwendigkeit des Pantheismus werden also begründet mit Wahrheit, Würde und Notwendigkeit der Geschichte; d.h. sie werden relativiert auf die Geschichte. Betrachtung und Bewertung des Pantheismus erfolgen da im Zeichen des historischen Relativismus, des Historismus.

Ziegler beurteilte den Pantheismus auch von absolutem Maßstab her, und zwar als "anspruchsvollen Traum." Im ganzen tritt das aber vor der geschichtlich relativen Schau zurück. Sie färbt das von absolutem Maßstab her gefällte Urteil um. Sie ergibt nämlich, daß der Pantheismus die letzte positive Weltanschauung überhaupt ist. Er hat zu gelten als das weltanschauliche Geschick nicht allein Hebbels, sondern der gesamten nachidealistischen Zeit, also auch der Gegenwart. Und seine Gebrochenheit im Nihilismus ist Ausdruck "der zu ewiger weltanschaulicher Unbehaustheit verurteilten Krisensituation des modernen Geistes."²⁾

Nimmt man das zusammen mit dem anderen und ganz andersartigen Urteil, daß sich von absolutem Maßstab her ergab, so kommt ein Widersinn heraus. Ein anspruchsvoller Traum wäre dann das letzte Positivum, das der moderne Geist hervorbrachte und mit dem er sich noch heute auseinandersetzt. Ein unwahres und würdeloses Phantasiegebilde wäre weltanschauliches Geschick der Neuzeit und der Gegenwart. Ziegler zieht diese Konsequenz natürlich nicht. Seine kritischen Einwände gegen den Pantheismus bleiben periphär. Relativ-geschichtlich wie seinem absoluten Rang nach erscheint der idealistische Pantheismus hochbedeutungsam.

Das mag daran liegen, daß das geschichtlich-relative Urteil absolut gesetzt wird und so abfärbt auf das absolute Urteil.

Das Gewicht der geistesgeschichtlichen Konzeption des Existentialismus wie der Existenztheologie macht sich da bemerkbar. Zugleich spielt offenbar das gleiche eine Rolle, das bei May hervortrat: eine persönliche Nahstellung des Interpreten - trotz des einen kritischen Bedenkens - zum Idealismus, dem positiven Faktor jenes geistesgeschichtlichen Rahmens. Gleiches gilt von Fricke. Er schließt seine Interpretation der "Judith" so: "Wie Hebbel...die Frage nach Möglichkeit, Wahrheit, Gewißheit der Religion stellt und tragisch verneint -" das enthüllt die "Situation des Dichters selber. So gesehen aber ist Hebbel nicht nur ein Mann des vorigen Jahrhunderts, sondern steht er in seiner zentralen Frage wie in seiner Antwort noch mitten unter uns."¹⁾ Desgleichen sieht v. Wiese in dem "umfassenden, religiösen Problem der 'Säkularisation'" einen Vorgang, der "bis heute unsere geistige Situation entscheidend mitbestimmt."²⁾

Das geschichtliche Problem fällt für diese Forscher mit ihrem eigenen zusammen, der relative Maßstab geschichtlichen Verstehens mit dem absoluten des persönlichen Urteils. Dementsprechend deuten sie Hebbel und das 19. Jahrhundert "mit Bewußtsein und Selbstgefühl aus dem 'Geist unserer Zeit'"; teils aus dem "Geist der Existenztheologie und -philosophie von vor 1930"; teils - nach 1945 - "zusammen mit der Tendenz zum Rückanschluß an den christlichen Glauben" (May³⁾). Hier fehlt die gebotene Distanz zum geschichtlichen Gegenstand. Daher umgekehrt die Nahstellung zu ihm, trotz kritischer Bedenken. Hier droht der Subjektivismus.

Offenbar besteht nun ein enger Zusammenhang zwischen jener Nahstellung zum christlichen Idealismus (wie auch zum enttäuschten, zum tragischen Nihilismus) und der tragischen Spannung, die zwischen Idealismus und Nihilismus herrschen soll. Solcher Zusammenhang ergibt sich wiederum aus der engen Beziehung zwischen Historismus und Subjektivismus, zwischen historischem und subjektivem Relativismus. Der Historismus lehrt nämlich, daß die subjektiven Weltanschauungen, auch sofern sie inhaltlich einander widerstreiten, gleichberechtigt nebeneinanderstehen oder aufeinanderfolgen. Von einunddemselben Gegenstande gibt es nicht etwa nur eine wahre Anschauung oder nur solche wahren Teilanschauungen, die sich miteinander vereinbaren las-

1) Judith 27

2) Tragödie I 8

3) Herodes und Marianne 52,49 über Ziegler; Genoveva 346 über v. Wiese

sen, sondern unendlich viele Anschauungen; und alle sind gleich wahr, auch wenn sie einander ausschließen. Der historische Relativismus unterscheidet nicht zwischen Unwahrheit und Wahrheit. Er sanktioniert den subjektiven Relativismus, wie umgekehrt der ihn legitimiert.

Es gibt ein Kriterium, mit dessen Hilfe die verschiedenen Anschauungen auf ihren Wahrheitsgehalt hin geprüft werden können. Es ist das Verhältnis zwischen Gegenstand und Anschauung, hier also zwischen Welt und Weltanschauung. Diesem Kriterium muß der Relativismus aus dem Wege gehen. Sonst stünde es womöglich schlecht um das gleichberechtigte, vielleicht auch spannungsvolle Neben- und Nacheinander der verschiedenen Weltanschauungen, wie es der Historismus will; und es stünde wohl auch schlecht um das gleichberechtigte Miteinander der jemeinigen, jedeinigen, jeseinigen Wahrheit, wie es der Subjektivismus will. Die Welt, so wie sie ist, wird da wohlweislich aus dem Spiel gelassen. Die Diskussion beschränkt sich auf das Subjektive, auf die Anschauung allein. So ist der historische Relativismus mit dem subjektiven unlösbar verbunden. Der Subjektivismus erleichtert es, in andern Anschauungen immer nur die Inhalte der eigenen wieder vorzufinden. Der Historismus gestattet es, zwischen zwei einander ausschließenden Anschauungen eine ausgewogene, unaufhebbare Spannung anzunehmen, z.B. zwischen Idealismus und Nihilismus, Gläubigkeit und Glaubenslosigkeit.

Beides, die Relativierung der Weltanschauungen auf die Geschichte und auf die Subjekte, verflucht noch heute Martin Heidegger, der so großen Einfluß auf die Hebbelforscher nahm:

"Der Grundvorgang der Neuzeit ist die Eroberung der Welt als Bild." "Das Seiende gilt erst als seiend, sofern es und soweit es in dieses Leben ein- und zurückbezogen, d.h. er-lebt und Er-lebnis wird." "Das Sein des Seienden wird in der Vorgestellt-heit des Seienden gesucht und gefunden." Im Weltbild "kämpft der Mensch um die Stellung, in der er dasjenige Seiende sein kann, das allem Seienden das Maß gibt und die Richtschnur zieht." "Entscheidend ist, daß der Mensch diese Stellung eigens als die von ihm ausgemachte selbst bezieht, sie willentlich als die von ihm bezogene innehält und als den Boden einer möglichen Entfaltung der Menschheit sichert." "Weil diese Stellung sich als Weltanschauung sichert, gliedert und aus-

spricht, wird das neuzeitliche Verhältnis zum Seienden in seiner entscheidenden Entfaltung zur Auseinandersetzung von Weltanschauungen."1)

Daß Heidegger dem Subjektivismus huldigt, liegt heute auf der Hand. Und daß seine Geschichtsbetrachtung historistisch ist, zeigt der Vergleich mit Hegel. Dazu sagt Karl Löwith:

"Im Prinzip sind...Hegels konstruktiver Fortschritt und Aufstieg und Heideggers destruktiver Rückschritt und Abstieg nicht verschieden. Beide bewegen sich in derselben modernen Verstiegtheit eine metaphysischen Historismus, indem sie das Absolute des Geistes, beziehungsweise des Seins, historisieren." Im Anschluß an G. Krüger stellt Löwith fest: Heidegger kommt "Hegels metaphysischem Historismus so nahe, daß die Seinsgeschichte von Hegels Geschichte des absoluten Geistes kaum mehr unterscheidbar ist."2)

Was es prinzipiell mit Historismus und Subjektivismus auf sich hat, das mag auf sich beruhen. Hier geht es nur um ihre Folgen für das neue Hebbelbild.

4.

Der tragische Nihilismus

Ziegler legt das Tragische bei Hebbel als nihilistischen Zusammenbruch des Pantheismus aus. Das Tragische wird also relativiert auf das Subjektiv-Ideologische und auf die geschichtlichen Epochen, in denen positive Weltanschauungen zusammenbrechen, um von anderen, negativen, abgelöst zu werden. Der Pantheismus, der die letzte positive Weltanschauung sein soll, ist ethisch und erkenntnismäßig freilich eine recht fragwürdige Ideologie. Sein Zusammenbruch bedeutet letztlich nur die Richtigstellung eines Fehlers und sollte daher keinen Anlaß zu radikaler Verzweiflung geben.

Daran ändert sich auch nichts, wenn man die Ablösung des Pantheismus durch den Nihilismus als geschichtsmetaphysisch notwendig ansieht. Hier wie dort wäre Verzweiflung nur Zeichen mangelhafter Einsicht und beschränkter Subjektivität. Vom Rang und der Notwendigkeit eines tragischen Dilemmas kann keine Rede sein. Der subjektive und historische Relativismus soll das Tragische begründen - und führt es doch nur ad absurdum.

1) Holzwege 82-84, 86f

2) M. Heidegger 4

Ziegler sucht das Tragische denn auch noch auf andere Weise zu retten. Er verläßt dabei den Grundsatz: alle Ideologien sind gleich wahr und folgen gleichberechtigt aufeinander. Von diesem Grundsatz wich er bereits ab, als er den Pantheismus als anspruchsvollen Traum brandmarkte. Jetzt weicht er von ihm ab, indem er den tragischen Nihilismus für hochmoralisch erklärt, denselben Nihilismus, der Schluß macht mit dem Traum des Pantheismus, der allerdings begleitet wird von der Verzweiflung über jene Desillusionierung.

Vom radikalen Nihilismus gilt das nicht. Er läßt die schönen Wahngebilde fahren, ohne ihnen nachzutruern. Das soll unmoralisch sein. Da gibt es nach Ziegler "nur noch den zynischen Trieb, sich im Sinnlosen möglichst wohnlich einzurichten."¹⁾ Zynisch also soll es sein, wenn man sich lossagt von entlarvten Illusionen, wenn man ernst macht mit der Wahrheitsfrage. Zynisch ist es aber wohl weit eher, gegen besseres Wissen an entlarvten Illusionen festzuhalten und sie weiterhin als wahren Sinn festzuhalten - als einen Sinn, an den man doch gar nicht mehr glaubt. Das aber soll der tragische Nihilismus tun. Der ist demnach moralisch nicht zu retten, wie Ziegler es zu tun versucht.

Hebbel und überhaupt der Mensch seiner Zeit sollen als tragische Nihilisten wohl die wahre Einsicht haben, aber nicht die Konsequenzen aus ihr ziehen. Sie sind "von der Nichtswürdigkeit des Lebens überzeugt." Trotzdem halten sie "den Glauben an eine objektiv gültige, objektiv wirksame Sinn- oder Wertordnung wenigstens mittelbar in der Form eines Postulates fest: als leidenschaftliche Sehnsucht oder (nach dem Erweis ihrer Vergeblichkeit) als leidenschaftliche Verzweiflung."²⁾

Ist die Nichtigkeit des Daseins das wahre und, wenn es einmal gemacht ist, das unmittelbar-primäre, das existentielle Grunderlebnis, so ist der Glaube an eine objektive Wertordnung, wie Ziegler selber sagt, durchaus nur mittelbar und sekundär. Er ist gar kein echter Glaube, kein Glaube, den man eben "hat." Er ist vielmehr ein Glaube, der der eigenen Überzeugung widerspricht; ein Glaube, den man kennt als eine formulierte Weltanschauung unter anderen, den man annimmt, doch nicht anzunehmen braucht, an dem man festhält, doch nicht festzuhalten braucht; ein Glaube, den man postulieren kann, auch wenn man

1) Krise 19

2) Krise 19

gar nicht an ihn glaubt.

Ein notwendiges, ein tragisches Dilemma zwischen Idealismus und Nihilismus, zwischen Glauben und Nichtglauben, wird man da schwerlich finden. Dennoch sucht es Ziegler gerade da. Nicht glauben, glauben wollen und eben doch nicht glauben können: "solche qualvolle Zerrissenheit des Erlebens macht ja das Drama überhaupt erst zu einer Tragödie"¹⁾ - zu einer Tragödie also, die auch unterbleiben könnte; die nur zustandekommt, wenn einer etwas glauben will, was er als Unwahrheit erkannte, wenn einer willkürlich ein reflexives Spiel mit Ideologien inszeniert, die er für Schall und Rauch hält; mithin eine Tragödie, die, da sie unterbleiben kann, auch besser unterbleibt, zumal sie eine echte Tragödie doch nicht sein könnte.

Es steht schlecht um den tragischen Nihilismus. Seine geschichtliche Notwendigkeit ist bisher nur Postulat einer metaphysischen Spekulation. Sein Festhalten am Idealismus erwies sich erstens als Unaufrichtigkeit, zweitens als ideologische Willkür und Unverbindlichkeit. Der radikale Nihilismus erschien demgegenüber ehrlich, konsequent, existentiell, unmittelbar, verbindlich. Denn er gibt der Wahrheit, die er einsieht, auch die Ehre. Von der Wahrheitsfrage her scheint sich der tragische Nihilismus am wenigsten rechtfertigen zu lassen. Ziegler versucht es aber auch von ihr her. Er versucht zu zeigen, daß der tragische Nihilismus im Grunde gar kein "Nihilismus" ist, sondern eine durchaus positive Weltanschauung.

Das erweise "Agnes Bernauer" zum Beispiel. Hier durchbricht Hebbel sogar den Kreislauf von Pantheismus und Nihilismus, der doch objektiv-unvermeidlich und tragisch-notwendig sein soll. Hier erscheinen Gott in die äußerste Transzendenz entrückt und das Irdische einer äußersten Nichtigkeit überantwortet. Hebbel begegnet diesem Dilemma mit Herzog Ernsts vorbildlicher Haltung eines religiösen Realismus. Der Mensch fühlt sich von Gott be-rufen, "das Irdische gerade in seiner Nichtigkeit" liebevoll zu bejahen und der Forderung des Tages nachzukommen, so fragwürdig sie ist.

Der Nihilismus scheint da wirklich aufgehoben. Allerdings, man argwöhnt wieder ideologische Willkür. Und die steckt auch dahin-

1) Krise 19

ter. Die Berufung und Gott selber werden nämlich "ganz bewußt als illusionärer Wahn betrachtet" und nur wegen ihrer Lebensnützlichkeit als provisorisches "als ob" fingiert. Diese "Lebenslüge" "durchbricht in Wahrheit nicht "den verhängnisvollen Zirkel von Pantheismus und Nihilismus", wie Ziegler will und May ihm zugesteht.¹⁾ Vielmehr haben sich hier die Grenzen zwisch subjektiv und objektiv, Unwahrheit und Wahrheit, Moral und Unmoral bedenklich verdunkelt.

Das bestätigt nach dem Hinweis auf das eine Drama Zieglers grundsätzlicher Versuch, Hebbels nihilistische Verzweiflung als eine letztlich positive Weltanschauung auszulegen. Hebbels Menschen "scheitern am Mißverhältnis der Empirie zu dem sich ihr verweigernden Absoluten." Das aber zeugt gerade für das Göttliche: "eben damit, daß in seiner Ungreifbarkeit jede Möglichkeit der menschlichen Existenz überhaupt ungreifbar wird, erweist es sich hintergründig doch wiederum als der im Letzten allein tragfähige Grund, als das in der Tiefe allein erhellende Licht, als die im wesentlichen allein nährende und bergende Mitte des Seins".²⁾

Das Göttliche soll sich als tragende, erhellende, nährende und bergende Macht erweisen ausgerechnet dadurch, daß es in Mißverhältnis zur Wirklichkeit steht, daran den Menschen scheitern läßt, folglich gerade nicht trägt, nicht erhellt, nicht nährt, nicht birgt. Wenn der Mensch aber deshalb scheitert, weil ihn nichts trägt, und wenn allein das Göttliche ihn tragen könnte - so erweist das Göttliche sich hier als unwirksam, als unerkennbar. Und Hebbels Menschen zeugen durch ihr Schicksal nicht für das Göttliche, sondern gerade gegen seine Existenz.

Eine derartige Beweisführung ist in einer Untersuchung, die beansprucht, Wissenschaft zu sein, nur möglich, wenn man subjektiv mit objektiv verwechselt, das Vorgestelltsein mit dem ontischen Sein, z.B. hier die sehnsüchtige Vorstellung vom Göttlichen und seiner Tragkraft mit der Realität des Göttlichen und seiner Tragkraft; wenn man Gegenstände, Sachverhalte, die nur von Gnaden des Bewußtseins sind, gleichsetzt mit Gegenständen, Sachverhalten, die Realität besitzen. Dergleichen tut der Subjektivismus. Er verstellt den Weg zur Wahrheit und zur Wissenschaft.

Ziegler sucht den Nihilismus, den er erst beschworen, auf mannigfache Weise wieder loszuwerden, doch vergeblich. Der tragi-

1) Krise 26f, 41ff; Genoveva 364

2) Wandlungen 22f

sche Nihilismus ist höchst fragwürdig, ist ethisch wie erkenntnistmäßig fragwürdig als Enttäuschung eines überspannten, unwahren, unwürdigen Idealismus, und ist genauso fragwürdig als hintergründig-mittelbares Zeugnis für das Göttliche. Theoretisch ist er das Produkt eines subjektiven und historischen Relativismus; und er selbst ist eine Angelegenheit der ideologischen Reflexion, eine mittelbare, sekundäre, willkürliche Angelegenheit.

II. Die Methode

1.

Die dichterische Praxis und die Theorie des Dichters

Eine wissenschaftliche Untersuchung begründet ihren Gang und ihr Ergebnis gut, wenn sie ständig Föhlung hält mit gewissen Korrektiven und wenn sie deren Zeugnis als Bestätigung in Anspruch nehmen darf. Ziegler entwickelte das Hebbelbild von heute mit Hilfe einer immanenten Auslegung der Dramen und in engerem Zusammenhang allein mit seiner eigenen geistesgeschichtlichen Konzeption.

Als Korrektiv auf seiten des Gegenstandes hätte sich Hebbels Theorie des Tragischen anbieten können. Man ist herkömmlich der Ansicht, Hebbel, der Theoretiker, suche das Tragische, ganz allgemein gesagt, in einem rein nicht lösbaren Konflikt gleichberechtigter Gegensätze, gewöhnlich zwischen dem einzelnen und dem Ganzen, zwischen Individuum und Universum, zwischen Mensch und Staat, auch zwischen Weltanschauungen verschiedener Epochen - wobei aber nie der Träger der alten Ideologie eines besseren belehrt würde, derart daß er deshalb in Verzweiflung und tragische Vernichtung stürze. Von ideologischer Enttäuschung spricht Hebbel nie. Sie aber soll gerade, meint man jetzt, das Tragische bei ihm begründen.

So ist keine Brücke sichtbar zwischen Hebbels Theorie des Tragischen und der Tragik, die man jetzt in seinem Werk zu finden glaubt. Hebbels Theorie war für die neue These vom tragischen Nihilismus als Korrektiv nicht brauchbar. Sie war nun aber einmal da. Man mußte mit ihr und dem Widerspruch zu ihr irgendwie fertig werden. Und man vermutete die Ursache des Widerspruchs nicht bei der neuen These, sondern beim Dichter. Bei Hebbel be-

stehe kein innerer Zusammenhang zwischen Theorie und Praxis. Damit sprach man der Theorie die korrektive Funktion einfach ab - und konnte ungestört die eigene These ausbreiten. Zuerst erhob um 1930 Ziegler jene auch andernorts schon vorgetragene Ansicht zu einer Art von Dogma, die Ansicht nämlich, "daß die Subjektivität des dichterischen Bewußtseins und das objektive Sein des Gedichteten selbst bei Hebbel einander inkommensurabel sind." Und 1951 stellte er fest: "die These, daß Hebbels reflexiv-spekulative Deutung des Tragischen gerade den tiefsten und wichtigsten Erlebnisgehalten seiner Tragödie durchaus nicht unmittelbar kommensurabel ist - diese These stellt ein gegenwärtig kaum mehr umstrittenes Gemeingut der literarwissenschaftlichen Forschung dar."¹⁾

Wie so oft behauptet Ziegler allerdings auch diesmal anderswo genau das Gegenteil. Er sagt nämlich: Wie das Scheitern des Pantheismus im Nihilismus "zu verstehen sei - darauf hat unser Dichter in seiner Theorie des 'Tragischen' hingewiesen."²⁾ Dieselbe Theorie, die als Korrektiv entschieden abgelehnt wurde, soll nun doch der neuen These zum Korrektiv dienen. Und zwar beruft man sich auf jenen Punkt, der stets als ihr Mittelpunkt gegolten hat: auf den "unheilbaren Widerspruch zwischen dem Ganzen der Welt, dem All der Natur einerseits und den besonderen Einzelercheinungen andererseits."²⁾ So verstand auch noch Paul Sickel den berühmten "Dualismus": nämlich als "Gegensatz zwischen Allgemeinem und Besonderem".³⁾ Und wie Ziegler setzt auch v. Wiese beim "Kampf des Individuellen mit dem Universum" an.⁴⁾

Es ist also heute unmodern und doch zugleich modern, sich auf Hebbels Theorie zu stützen. Freilich wird der Hebbelsche Gedanke vom Widerspruch zwischen Individuum und Universum merklich aus dem Geiste unserer Zeit heraus verwandelt, nämlich vom Sein zum Vorgestelltsein, von der Eindeutigkeit des objektiven Seienden zur Paradoxie der subjektiven Dialektik: "Das All..., das Absolute ist jeder individuellen Existenz inkommensurabel, ihr transzendent. Niemals ist es ihr unmittelbar-positiv, sondern stets allein mittelbar-negativ gegeben: immer nur als verneinende Grenze, immer nur im Untergang ihrer selbst. In solcher Hinsicht sind demnach 'tragischer' und 'nihilistischer' Lebensaspekt für Hebbel weithin miteinander identisch. Immer

1) MuW 10; Wandlungen 14 2) Krise 22f

3) a.a.O. 35

4) Tragödie II 354

geht es um die Vernichtung, die Nichtigkeit des empirischen Einzeldaseins als den eigentlichen wesenhaften Kern seiner Existenz. Immer geht es darum, daß sich in der Bedingtheit des Irdischen das Unbedingte nicht leben läßt." Diese Wahrheit spiegelt "Hebbels Theorie des Tragischen ebenso wie seine tragische Dichtung."¹⁾

Das Verhältnis zwischen Hebbels Theorie und Praxis wird einmal so und einmal umgekehrt gedeutet. Die gleiche Unsicherheit findet sich in der ganzen Hebbelforschung wieder. May z.B. tut an "Genoveva" das universalgeschichtliche Moment kurz ab als etwas, was nicht wesentlich zum Stück gehöre. Mit merklichem Erstaunen stellt er aber fest, daß Hebbel selbst sich klar darüber war, den weltgeschichtlichen Problemkreis nicht zu künstlerischer Einheit mit dem menschlichen verschmolzen zu haben. Ja, der Dichter macht sich nicht einmal die Mühe, das Drama zu verknüpfen mit seiner Theorie des Tragischen, die damals im Entstehen war.²⁾

Hier also gilt noch - wenn auch ohne nähere Begründung -, "daß das entwicklungsgeschichtliche Moment überall in den Tragödien Hebbels eine höchst periphere Rolle spielt",³⁾ und überhaupt die These, daß Theorie und Praxis bei Hebbel auseinanderklaffen. Aber es wird zugestanden, daß der Dichter dieses eine Werk - und bei keinem andern wurde das in letzter Zeit noch untersucht - zutreffend kommentierte. Stand er seinen Werken und dem Verhältnis zwischen ihnen und manchen seiner theoretischen Ansichten am Ende überhaupt weit kritischer gegenüber, als man gemeinhin annimmt? Sind sie vielleicht dichterisch besser gemeistert und künstlerisch besser verknüpft, wo Hebbels Selbstkritik verstummt?

V. Wiese rückt dem Dogma, Hebbels Theorie und Praxis seien inkommensurabel, sogar mit schwerem Rüstzeug zuleibe. Bevor er die Tragödien einzeln deutet, stellt er die Theorie des Tragischen ausführlich dar, in dem "Bestreben, auch die theoretischen Äußerungen Hebbels aus einer zur Schablone erstarrten Auslegung zu befreien, sie wieder grundsätzlich ernst zu nehmen und von ihrem religiösen Ursprung her zu erschließen."⁴⁾ Seinem theologischen Ansatzpunkt gemäß zielt v. Wiese dabei auf den tragisch in die Welt verstrickten Gott ab, von dem die Tagebücher gelegentlich und aphoristisch sprechen. Ob das allerdings berechtigt,

1) Krise 23f

2) Genoveva 339

3) Ziegler: MuW 185

4) Tragödie II 496 Anm. 21

diese Gotteslehre zum Kern von Hebbels Theorie des Tragischen zu machen, darf gewiß bezweifelt, wahrscheinlich mit Michelsen sogar bestritten werden.¹⁾

Darauf kommt es hier jedoch nicht an. Hier ist vielmehr wichtig, daß der Versuch, Hebbels Werk von seiner Theorie aus zu erschließen, in der Durchführung zusammenbricht und somit die These, Hebbels Theorie und Praxis seien inkommensurabel, nicht widerlegt, sondern bestätigt. Der verborgene Gott taucht nämlich jedesmal erst auf, nachdem der Vorhang fiel, und auch dann nur in recht hintergründiger Gestalt. Freilich, das gehört wohl zu dem verborgenen Gott, den v. Wiese im Hintergrund entdeckte - auch da, wo er ganz vordergründig-unverborgen sichtbar ist, wie z.B. in der "Genoveva". May hat daran erinnert, daß sich die gesuchte Größe Gott hier nicht erst - wie v. Wiese will - nach Schluß des Stückes einstellt, sondern das ganze Werk hindurch als lebendige Macht im Herzen Golos wirksam ist.

V. Wiese stellt im übrigen das Verhältnis zwischen Hebbels Theorie und Praxis genauso dar, wie man es sonst zu tun pflegt: als widersprüchlich und zusammenhanglos. Früher dachte man gerade umgekehrt. Man glaubte sich sogar befugt, die Werke von der Theorie aus, wie man sie verstand, zu deuten. Damit wurde man der Dichtung sicher nicht gerecht. Später sagte man daher: Weg mit der Theorie! Man wollte also methodisch genauso radikal mit der Tradition brechen wie bei der Frage nach dem ideologischen Gehalt, wo man den einst beanspruchten Idealismus Hebbels durch einen Nihilismus moderner Prägung zu ersetzen suchte.

Dabei fiel man jedesmal von einem Extrem in das andere. Man hatte nicht den Blick oder nicht die Neigung zu den Zwischenlösungen, die zwar schwieriger zu sehen, die aber das häufigere sind. Das hat sich gerächt. Der Nihilismus entpuppte sich als bloß enttäuschter Idealismus. Und Hebbels Theorie des Tragischen, die man einerseits als idealistische Theorie ablehnt, soll andererseits teilweise doch zu seiner Dichtung stimmen und noch mehr offensichtlich zu der eigenen Konzeption des tragischen Nihilismus. Wobei Hebbels Theorie trotz der Ergänzungen und Wandlungen aus dem Geiste unserer Zeit im wesentlichen so verstanden wurde wie zuvor.

1) Tagebücher 114

Man setzte demnach auch voraus, früher sei die Theorie im wesentlichen richtig ausgelegt worden, sofern es einer Auslegung da überhaupt bedürfe. Vielleicht war man da zu sicher. Schließlich kam die alte Hebbelforschung um 1900 auf, als Hegel wieder interessant geworden war. Damals lag es nahe, das weltgeschichtliche Moment bei Hebbel übermäßig zu betonen. Und weil man an der Grenze zwischen Positivismus und Ideengeschichte stand, berücksichtigte man vor allem, was sich als Gedankengut der Identitätsphilosophie auswies.

Daher sollte man vielleicht das weltgeschichtliche Moment in Hebbels Theorie nicht allzusehr aufbauschen, um es nachher gegen seine Dichtung auszuspielen. Und seine Theorie wie seine Praxis sollte man vielleicht nicht gar so unbesehen von ihrem identitätsphilosophischen Formelgut her deuten, von welchem man sich äußerlich zwar ausdrücklich distanziert, zu welchem die eigene These vom tragischen Nihilismus aber eine unverkennbare Affinität hat. Wie sehr das Arbeiten mit dieser neuen These inhaltlich und auch methodisch noch im Althergebrachten steckt, offenbart sich beispielhaft, wenn Ziegler sagt, die Tragödie Hebbels setze "die Identitätsphilosophie des romantischen Pantheismus ins Dramatische um."¹⁾

2.

Die Persönlichkeit des Dichters

Trotz allem, was sie selbst dagegen vorbringt, nimmt die Forschung heute doch ein Mißverhältnis an zwischen Hebbels Theorie und Praxis. Danach sind in dem einen Menschen Hebbel der Dichter und der Denker miteinander uneins, ja überhaupt nicht zu vergleichen. Die Person ist keine Einheit. Das wird sie noch weniger, wenn Hebbel außerdem als Schnitt- und Treffpunkt aller "entscheidenden geistigen Strömungen seiner Epoche" gilt. Sein "denkerisches und noch mehr sein dichterisches Werk" sollen "die großgewölbte geistesgeschichtliche Entwicklung des vorigen Jahrhunderts" zusammenfassen, "jene Entwicklung, die von dem optimistischen Idealismus seiner klassisch-frühromantischen Anfänge zu dem dunkel überschatteten Realismus, Pessimismus, Nihilismus seines Ausgangs führt."²⁾

1) Krise 24

2) Krise 1

Das sei "ein Zeugnis für die Weite seines Geistes."¹⁾ Dabei soll ihm eigentümlich sein, sich keiner jener Positionen anschließen zu können, "unfähig, in und mit wie außerhalb einer ideellen Sinn- und Wertordnung und ohne sie zu existieren."²⁾ Keine jener Positionen ist demnach für ihn verbindlich. Er umfaßt sie alle nur im Theoretischen. Alle ihre Inhalte sind für sein Bewußtsein da; aber keiner erfüllt sein ganzes Wesen, erfüllt ihn existentiell. Man weiß nicht, was er wirklich denkt, was er für Werte hat. Man weiß nicht, woran man bei ihm ist. Man weiß nicht um seine Mitte.

Bei dieser Lage der Dinge war es für Peter Michelsen eine verantwortungsvolle und dankbare Aufgabe, Hebbels Tagebücher zu untersuchen. Ausgehend vom Menschen und dem, was ihn unmittelbar beschäftigte, hätte sich vielleicht am Menschen eine Mitte finden lassen, die den Blick auf eine Wertwelt der Person eröffnete; eine Mitte, auf die der Dichter und der Denker zur Einheit hingeordnet werden könnten. Allein, Michelsen versucht nur, das Hebbelbild seines Lehrers Ziegler logisch-philosophisch zu erhärten.

Der Bruch zwischen Dichter, Mensch und Denker wird nachdrücklich betont und auf die Formel einer durchgehenden Paradoxie gebracht. Hebbel denkt danach in Gegensätzen, sagt zu allem ja und nein zugleich. Er ist Subjektivist, gewinnt alle Einsicht nur durch willkürliche Setzung, hält die reale Welt für Schein, verlangt jedoch nach Reibung mit irgendwelchen Widerständen und transponiert zu diesem Zweck den inneren Feind nach außen, um sich dann zu reiben an den selbst erzeugten Fiktionen.³⁾ Gilt ihm die reale Welt als Schein, so die ideale womöglich als noch weniger. Bei seiner Vorstellung von Gott handelt es sich nicht "um einen real und als Person erlebten Gott, sondern lediglich um eine Metapher für eine irrationale, dunkle Allgemeinheit", um eine Hypothese. Die leidenschaftlichen Gottesanrufungen während Elises lebensgefährlicher Erkrankung sind dann nichts als "Konzessionen gegen die Bequemlichkeit im persönlichen Leben."⁴⁾

All das zielt nicht nur auf die Ideologie, sondern auch auf Rang und Würde der Persönlichkeit. Von ihr heißt es demgemäß,

1) Krise 1

3) Das Paradoxe 32

2) Wandlungen 23

4) Tagebücher 114, 243

sie gebe sich in "gar nicht liebenswerter Weise" und entbehre "aller Vorbildlichkeit, aller beispielgebenden Kraft." Doch dürfe man den Menschen nicht moralisch aburteilen, weil ihm, der "mitten im Prozeß der Wertezersetzung" sich befinde, "ein Wertgebäude, gegen das er verstoßen könnte, ja gerade fehlt." Vielmehr ist es ihm ja erst "mit einem geradezu fiebrigen Ernst um die Konstituierung eines absoluten Maßstabes zu tun."¹⁾

Hebbels Dichten und Denken ist folglich paradox und unverbindlich. Eine Weltanschauung ist "nicht vorhanden. Es handelt sich immer nur um die experimentale Annahme einer solchen, die je nach Bedarf und Stimmung ausgewechselt wird." Michelsen verherrlicht zwar genauso wie die andern Forscher Hebbels "tiefe Wahhaftigkeit." Im Grunde bestätigt er jedoch, daß im Licht der neuen Forschung Hebbels Weltbild völlig unverbindlich dasteht. Und auch die Feststellung, aus der Sicht der Forschung sei gar nicht auszumachen, woran man bei ihm sei, wird durch Michelsen erhärtet, wenn er Hebbel jede Wertordnung abspricht und wenn er daraus wie aus dem ganzen Hebbelbild der Gegenwart den Schluß zieht: Hebbel war "im tiefsten ohne Mitte."²⁾

3.

Die Ideologien und die Werte.

Metaphysik und Anthropologie

Nimmt man als gegeben hin, was die Forschung über Hebbel neuerdings gesagt hat, so hat Michelsen vollkommen recht, wenn er daraus jenen Schluß zieht. Der Mensch wird ja "bestimmt, ist in seinem Grundwesen allein definierbar durch sein Verhältnis zu den Werten," durch "sein Verhältnis zu der Welt, in der er steht."³⁾ Hat Hebbel aber, wie die Forschung meint, gar keine Werte und gar keine echte Welt, so läßt sich eben auch nichts sagen von den Zügen und der Mitte seines Wesens. Von der letzten insbesondere läßt sich dann nur sagen, daß es sie nicht gibt.

Das also ist der Grund, weshalb Hebbel heute nicht als Mensch von Fleisch und Blut erscheint, sondern als chaotisches Konglomerat ideologischer Abstraktionen. Allerdings, nach Hebbels Werten und nach seiner Welt hat man gar nicht eindringlich gefragt. Man fragte nicht, wie seine Weltanschauung denn beschaffen sei, sondern nur, ob sie Gläubigkeit bedeute oder Glaubens-

1) Das Paradoxe 9, 32 2) Tagebücher 245, 192; Das Paradoxe 9

3) Hartmann: Ethik 189; Das Problem des geistigen Seins 175

losigkeit, ob Christentum, Idealismus, Pantheismus einerseits oder Nihilismus andererseits. Man fragte gar nicht nach Hebbels Verhältnis zu der Welt und zu den Werten, sondern nur nach seinem Verhältnis zu ganz bestimmten, formulierten, historischen Ideologien. Man fand, daß er zu keiner ein positiv bestimmbares Verhältnis habe, und schloß daraus, er sei also auch ohne ein Verhältnis zu der Welt und zu den Werten. So schloß man gemäß der Ansicht, das "neuzeitliche Verhältnis zum Seienden" sei gar kein Verhältnis zum Seienden, sondern nur zum vorgestellten Seienden, sei eine Auseinandersetzung von Weltanschauungen."¹⁾

Kein Verhältnis zu einer Weltanschauung - also auch kein Verhältnis zu den Werten und zur Welt. Da bleibt man wieder ganz im Subjektiven. Aber man erreicht, was man erreichen will: das Resultat, daß Hebbel ideologisch unbehaust und tragisch sei. Deshalb, weil er tragisch sei, scheint es auch gerechtfertigt, die ethisch-anthropologische Frage nach der Welt und nach den Werten abzuweisen. Denn die Auffassung, das Tragische habe mit dem Ethischen nichts zu schaffen, übernahm Ziegler schon von Fricke.²⁾

Fragt man nur nach der Subjektivität des Dichters und nicht auch nach seinem Verhältnis zu der Welt und zu den Werten, so muß Hebbel ja schließlich als ein Subjektivist erscheinen und sein Denken als Subjektivismus "im Sinne einer Relativierung aller ideellen Ordnungen zu bloßen Bewußtseinsinhalten und Bewußtseinspiegelungen des menschlichen Subjekts." Das sagt Ziegler,³⁾ dem gerade dieses Resultat auf Schrift und Tritt nachzuweisen war - aber gerade gegen seinen Anspruch, Hebbels weltanschauliches Ringen sei objektiv wahrheitsgemäß und notwendig, verbindlich. Das sagt Ziegler, dem selbst ein vielfach subjektivistisches, relativistisches, paradoxes, mittelbares, ideologisch-reflexives, unverbindliches Vorgehen nachzuweisen war.

Wie dieses angebliche Vorgehen des Dichters bekennen Ziegler, Fricke und v. Wiese auch seine Auseinandersetzung mit christlichem Idealismus und Nihilismus als die ihre. Dabei wäre nach ihrer eigenen Konzeption der Gegenwart allein der radikale Nihilismus gemäß. Den lehnen sie jedoch als unmoralisch ab. Warum bekennen sie sich vielleicht sonst noch zum Vergangenen? Wie dem auch sei: der Subjektivismus, das Interpretieren aus dem Geiste unserer Zeit und die Affinität zum Vergangenen machen es bereits verständlich, daß den Forschern Hebbels Zeit und Problematik und ihre eigene

1) Vgl. S. 24f

2) MuW 93, Anm. 91

3) Tondlungen 17

Zeit und Problematik ineinanderübergehen.

Dabei bleibt es unentschieden, ob das Hebbelbild der Gegenwart oder das Weltbild seiner Interpreten anachronistisch ist. Wahrscheinlich sind es beide. Jedenfalls ist anachronistisch, oder sollte es anachronistisch sein, daß Subjektivismus und Historismus, die überspitzten Konsequenzen des erkenntnistheoretischen und des geschichtsmetaphysischen Idealismus, methodisch noch heute eine Rolle spielen. So modern die Form ist, in welcher sie gehandhabt werden, so altbacken sind sie tatsächlich. Gleiches gilt von Heideggers Denken, das jene Methoden von neuem sanktionierte und sie moderner scheinen ließ, als sie sind. "Wie alle radikalen Kritiker des 19. Jahrhunderts denkt Heidegger am äußersten Rande einer nur eben noch bestehenden Überlieferung, die er von Grund aus in Frage stellt. Zugleich bewegt sich aber sein Denken doch ausschließlich innerhalb ihrer."¹⁾

Das Hebbelbild in seiner heutigen Gestalt macht klar: so geht es nicht weiter. Die Konzeption des tragischen Nihilismus erscheint in sich selber fragwürdig und ebenso in ihrer Anwendung auf Hebbel. Gerade dabei weckt sie das Bedürfnis nach Ergänzung, nach Verbesserung, und nach der Methode, die ergänzen und verbessern kann.

Ein derartiges Bedürfnis weckte gleich zu Anfang Mays Interpretation von "Herodes und Mariamne." Dort wurde nicht gefragt, aus welchem Ethos Mariamne handelte, sondern nur, ob sie aus dem christlich-idealistischen Ethos der Liebe und Vergebung handle. Dabei ergab sich, daß sie aus keinem Ethos handelte, gewissermaßen aus Mangel an Ethos, wie Wallenstein "aus Mangel an Idee" handelt.²⁾ Das hätte anders ausgesehen, wären noch andere Werte in Betracht gezogen worden, z.B. das Racheethos des Alten Testaments. Dann hätte sich gezeigt, daß Mariamne gerade aus einem Ethos heraus handelte, und auch aus welchem. Es gilt also sich freizumachen von der Frage nach den Werten ausschließlich ganz bestimmter Ideologien und sich zu öffnen für die Werte, die im Drama wirklich eine Rolle spielen, gleichgültig welcher Ideologie sie angehören, und gegebenenfalls auch gleichgültig, ob sie überhaupt einer bestimmten Ideologie zuzuschreiben sind.

1) Löwith: M. Heidegger 3

2) Herodes und Mariamne 58

May rechnete zwar mit einem zu engen Ausschnitt des Wertreichs; er rechnete aber überhaupt mit Werten, mit sittlichen Werten. Auch Ziegler rechnete mit Werten und auch er mit einem zu engen Wertbereich, nämlich dem von Pantheismus und christlichem Idealismus. Aber er rechnete nicht mit sittlichen, sondern nur mit Sachverhaltenswerten, letztlich sogar nur mit dem einen metaphysischen Sachverhaltenswert: der Einung des Wesens mit der Wirklichkeit. Die Frage nach diesem Wert läuft zuletzt hinaus auf einen Totalaspekt der Welt, eine ideologische Gesamtauslegung des Seins, mithin auf eine weltanschauliche Theorie.

Eine solche aber hat direkt nichts zu schaffen mit der individuellen Existenz des Menschen, mit dessen konkret-einmaligem Verhalten in der Welt. Und daran allein läßt sich doch zeigen, was es mit einem Menschen auf sich hat. An seinen ideologischen Bewußtseinsinhalten, Überzeugungen läßt sich das schwerlich ablesen, wohl aber an den Werten, die sein Verhalten bestimmen. Sie nämlich stehen mit der Person praktisch, primär, unmittelbar, substantiell in Zusammenhang. Die Gesamtauslegung der Welt, die Ideologie, ist im Vergleich dazu bloß theoretisch, sekundär, mittelbar und peripher. Sie kann der Mensch mit anderen gemeinsam haben; sein Verhalten aber ist nur seins.

Wer auf die metaphysisch-ideologischen Überzeugungen des Menschen aus ist, der muß ihn aufsuchen im Zustande der Kontemplation, wenn er intellektuell aufs Leben reflektiert. Wer dagegen anthropologisch fragt, wer auf den Menschen selbst aus ist, auf sein Verhalten und auf die Werte, von denen es bestimmt wird - der hat es zu tun mit dem Menschen, sofern er im Leben drin steht, Stellung nimmt, entscheidet, handelt, unmittelbar existiert.

So nämlich sieht die Anthropologie das Leben der Person: als eine einzige, ununterbrochene Kette von Situationen, in denen sie sich durchfinden muß...im bloßen Einnehmen einer Stellung, im Wahren der Haltung oder im tätigen Eingreifen." "Die Person sucht sich die Situationen nicht aus, sie gerät in sie." Dem Menschen "erscheint alles, was ihm in der Welt irgendwie angeht, wertbezogen - wertvoll oder wertwidrig." Sein Hindurchfinden durch die Situation, seine Aktivität ist folglich "wertbedingt," "wertgerichtet." Die Situation stellt ihn vor die "Wahl zwischen Wert und Wert," vor das "Problem des Wertvorzuges," vor die "Fra-

ge, welches der vordringliche Wert sei." Sie läßt ihm die Freiheit zur Entscheidung innerhalb des gegebenen Spielraumes; "sie nötigt ihn nur überhaupt zur Entscheidung," zur Entscheidung zwischen Wert und Wert.¹⁾

Die metaphysisch-ideologische Auslegungsweise kann nicht den Menschen in der konkreten Situation und daher auch nicht den konkreten, individuellen Menschen. Sie kennt nur den Menschen, der irgendwo im abstrakten Raum des Ideologischen steht und in ihn hineinfragt. Sie bringt es daher nie zu Menschen mit einem eigenen Gesicht, sondern nur zu Christen, Idealisten, Pantheisten, Nihilisten, Mischungen davon oder zu Menschen, die weder dies noch jenes sind. Woran man ist bei einem Individuum im Hier und Jetzt, darüber weiß sie nichts zu sagen.

Das anthropologische Verfahren ist da besser dran. Es kann sagen: dieser Mensch richtet sich nach dem und dem Wert; er verhält sich so und so; ihm ist dieses wichtig oder das. Bis zu einem gewissen Grade kann sie stets etwas darüber sagen. Denn im Dasein jedes Menschen spielen Werte eine Rolle.

4.

Das Drama

Das anthropologisch-ethische Verfahren hat darüberhinaus noch folgenden Vorzug. Es bekommt die Person durch deren Welt- und Wertbezüge in den Blick. D.h. es erfaßt nicht bloß den Menschen, sondern auch den Ausschnitt aus dem Objektiven, auf den der Mensch unmittelbar bezogen ist, und diese Bezüge selbst. Es erfaßt die Dimension der Existenz, die primäre Dimension.

Die primäre Dimension kann überlagert werden durch die sekundäre, durch die Dimension der ideologischen Reflexion. Diese, die totale Weltauslegung, erfolgt jedoch ausschließlich im Subjekt. Dessen konkrete Welt ist ja immer nur ein Ausschnitt, nie die ganze Welt. Um diese geht es aber; und sie ist eben nur erfaßbar, wenn man absieht von der konkreten Einzelsituation, von der Welt, wie sie primär gegeben ist, von den Werten, die primär relevant sind.

Die Überlagerung der primären, ethischen, durch die sekundäre, ideologische Dimension verkennt die ideologische Methode, weil

1) Hartmann: Das Problem des geistigen Seins 133, 156, 158f, 162; Bredow: a.a.O. 24

sie sich nur für die letztere interessiert. Die anthropologische Methode interessiert sich dagegen für beide, in erster Linie für die ethische, in zweiter für die metaphysische. Deshalb kann sie beide unterscheiden und ihr Überlagerungsverhältnis sehen.

Beide Dimensionen können nochmals überlagert werden, nämlich durch die Subjektivität des Dichters. Sie hat jene beiden zum Objekt und objektiviert sich selber künstlerisch in ihnen. Die Dimension der dichterischen Subjektivität in ihrer künstlerisch objektivierten Form ist der Gegenstand der Dichtungswissenschaft. Dabei kommt es wieder darauf an, zunächst einmal die Subjektivität des Dichters wohl zu unterscheiden von der Subjektivität der gedichteten Gestalten, besonders wo diese weltanschaulich reflektieren. Hier nämlich steht die ideologische Weltauslegung in Beziehung, und in sichtbarer Beziehung zu der ganzen Welt: zu der ganzen Welt des dichterischen Kosmos. Auf ihn bezieht sich alle Subjektivität der gedichteten Person. Sie spiegelt ihn individuell verschieden wider. Nicht jede hat dabei gleich viel Recht. Wieviel Recht sie hat, hängt ab von ihrem Stellenwert im gesamten Werk. Daß jede aber individuell verschieden sein kann, besagt schon, daß nicht jede ohne weiteres identisch ist mit der Subjektivität des Dichters, ja daß sie dieser widerstreiten kann.

Auch dies zweite Überlagerungsverhältnis pflegt die ideologische Methode zu verkennen. Sie identifiziert die Weltanschauung der Gestalten schnellfertig mit derjenigen des Dichters. Denn sie sieht vornehmlich auf das Ideologische, nur Subjektive, und unterscheidet nicht genügend zwischen Subjekt und Objekt. Die Subjektivität der gedichteten Gestalt ist aber das Objekt des Dichters. Sie ist Gegenstand von dessen Subjektivität, stimmt jedoch nicht notwendig zu dessen Überzeugung. Sie ist nicht notwendig deren unmittelbares Sprachrohr. Daß die metaphysische Methode dies spezifisch künstlerische Überlagerungsverhältnis nicht genügend scharf erkennt, ist eine ihrer verhängnisvollen Schwächen. Oskar Walzel hat sie schon früher streng gerügt.¹⁾

Die ethische Methode darf hier hoffen, besser zu bestehen. Sie unterscheidet zwischen Subjekt und Objekt. Sie kann daher das Weltbild der Gestalt von dem der ganzen Dichtung unterschei-

1) Über das Tragische 25f

den. Das hängt damit zusammen, daß das objektive Sein des Menschen für sie beileibe nicht in dessen subjektivem Weltbild aufgeht, nicht in seiner Ideologie (zweite Dimension), doch auch nicht in den Werten, die er primär intendiert (erste Dimension). Zu seinem Sein gehören vielmehr auch die Werte, die (innerhalb der ersten Dimension) an ihm selbst, an seinem Stellungnehmen, Sichentscheiden, Handeln wirklich und erkennbar werden; Werte, die er selbst nicht zu bemerken und nicht direkt auszusprechen braucht; die jedoch der Dichter sieht und schafft, die also Gegenstand der dichterischen Subjektivität sind und daher etwas, vielleicht entscheidendes aussagen über das, was für den Dichter, für die dichterische Welt wertvoll ist oder wertwidrig.

Die Werte, von denen hier die Rede ist, sind die Werte des Verhaltens, die Akt- oder Personwerte. Sie realisieren sich am Streben nach Sachverhaltenswerten. Sie selbst sind sittliche Werte, können sich jedoch wiederum auf sittliche Werte richten wie auch auf metaphysische oder ethisch-metaphysisch neutrale Werte. Sie selbst, die sittlichen Aktwerte, sind in direktem Streben nicht realisierbar. Das sind eben nur Sachverhaltenswerte, welcher Art sie immer sind. Die Verwirklichung sittlicher Aktwerte, wo sie zustandekommt, "ist nicht intendiert, sondern wird nur mitvollzogen - und zwar wird sie unabhängig davon vollzogen, ob die intendierte Realisation überhaupt zustande kommt (also die Realität des intendierten Sachverhalts."¹⁾

Heute legt man alles Gewicht in die metaphysischen Sachverhalte, welche Hebbels Menschen angeblich intendieren. Überhaupt nicht in die Wagschale fallen dagegen jene sittlichen Werte, die nach Max Schellers berühmtem Wort "auf dem Rücken der Akte" erscheinen, die der Dichter aber sieht und als wesentlichen Teil seines Weltbildes und seines Kunstwerks schafft. Solche Werte sind in jedem Drama vorhanden. Denn in jedem Drama werden Sachverhalte intendiert. Ein ethischer, ein Wertenihilismus ist da also ausgeschlossen - auch wenn sowohl der Dichter als seine Gestalten dem metaphysischen Nihilismus huldigen.

Selbst wenn es sich bestätigt, daß das Weltbild Hebbels und seines ersten Dramas "tragisch nihilistisch" ist, kann aus anthropologischer Sicht der Nihilismus nicht das letzte Wort sein. Denn es versteht sich ja von selbst, daß dabei sittliche

1) Hartmann: 266; vgl. auch das. 262, 269

Aktwerte zum Vorschein kommen. Gerade weil sich das von selbst versteht, braucht dann aber keineswegs vor allem von Aktwerten gesprochen zu werden. Ebensowenig können die metaphysischen Sachverhalte, die Hebbels Menschen vielleicht intendieren, oder ideologische Reflexionen auf den Sinn und auf die Beschaffenheit der ganzen Welt Hauptgegenstand der Untersuchung sein. Das Ideologische ist sekundär. Und sofern es doch bedeutsam ist, ergibt es sich ja auch aus dem, was allein primär ist: aus den ethischen Werten - nicht aus denen, die "auf dem Rücken der Akte erscheinen", sondern aus denen, an welchen der Mensch seine Akte, sein Verhalten orientiert.

5.

Das Tragische

Auch das Tragische erscheint dabei in neuem Licht. Es ist dann keine Angelegenheit der ideologischen Reflexion, der metaphysischen Erwartung und Enttäuschung. Es betrifft vielmehr den Menschen in seiner Stellung unmittelbar zur Welt und zu den Werten. Der Mensch erlebt die Werte ja als solche, die objektiv und unabhängig von seinem Dafürhalten vorhanden sind und gelten. In jeder Situation des Daseins stellen sie ihn vor die Notwendigkeit, zwischen Werten zu entscheiden. Er hat es dabei aber nicht nur mit den Werten selbst zu tun, sondern auch mit ihrem Rangverhältnis. "Alles lebendige Wertgefühl" ist "ein komplex relationales Wertgefühl." Und zwar "geht diese Relationalität des Fühlens" "gerade nur auf das Werthöhenverhältnis als solches." Es ist also "mit dem Gegebensein zweier Werte auch das Höhersein des einen oder des anderen, bzw. das Gleichgestelltsein beider mitgegeben."¹⁾

"Liegen die beiden Werte in sehr verschiedenen Höhenlagen," so ergibt sich die Entscheidung ohne weiteres. "Liegen sie aber auf annähernd gleicher oder auch nur vergleichbarer Höhe, so ist der Wertkonflikt gegeben." "Wo Wert gegen Wert steht in einer Situation, da gibt es den schuldlosen Ausgang nicht. Denn auch sich der Entscheidung entziehen kann der Mensch nicht. Das eben heißt 'in der Situation stehen': wählen müssen um jeden Preis." "Der Mensch also ist in Wirklichkeit beständig vor die Situation gestellt, Wertkonflikte zu lösen, sich so zu entschei-

1) Hartmann: Ethik 286, 283

den, daß er die Schuld verantworten kann. Daß er der Schuld nicht ganz entgehen kann, ist sein Geschick."1)

Wo "Pflichten und Bindungen, die im gewöhnlichen Leben durchaus harmonieren, in Widerstreit geraten," da entstehen "die tragischen Verwicklungen,...die den Menschen doppelt unglücklich machen, weil der Konflikt nicht im Wesen der sittlichen Werte liegt," und wo also "der Mensch ganz auf sich selbst gestellt, als Einzelner, den Konflikt durchstehen muß."2) Scheler meinte noch, das Tragische sei "durchaus kein spezifisch Menschliches..., sondern ein universales Phänomen."3) Der tragische Konflikt herrsche zwischen den Werten selbst. Demgegenüber meint man heute, sie treten nur in Widerstreit, wenn sie auf dieselbe konkrete Situation bezogen und dabei unvereinbar sind. Der tragische Konflikt entsteht "erst im Zusammenhang von Situation und Wertgegensatz."4)

Für das Tragische bedarf es da nicht notwendig auch eines tragischen Bewußtseins im Subjekt, wie bei der Tragik des ideologischen Zusammenbruchs. Das Tragische besteht vielmehr ganz unabhängig davon, was der Mensch sich dabei denkt. Das gilt freilich nicht für den tragischen Rang des Menschen. Da kommt es gerade darauf an, daß ein Konfliktbewußtsein vorhanden ist. Denn der "des Konflikts Unfähige ist auch der Tragik unfähig."5)

Das Tragische beruht hier also auf dem Konflikt von Werten, nicht von Ideologien. Es tritt daher auch nicht allein in ideologischen Krisenzeiten auf, sondern zu allen Zeiten. Deshalb ist seine Notwendigkeit nicht geschichtlich relativ - so wenig als sie relativ auf das Subjekt ist, auf die Ideologie. Sie bedarf nicht der geschichtsmetaphysischen Spekulation. Sie offenbart sich weniger einem allgemein ideologischen Bewußtsein als vielmehr einem konkreten Wertbewußtsein. Denn sie beruht auf Werten, auf deren Gültigkeit und ihrem Rangverhältnis. Beides empfindet man als objektiv, als unabhängig vom menschlichen Dazufürhalten. Und deshalb empfindet man auch den Konflikt der Werte, wo er auftritt, als völlig unausweichlich, als objektiv notwendig.

1) Hartmann: Ethik 576,295

2) Bredow: a.a.O. 22

3) a.a.O. 314

4) Hartmann: Ethik 296

5) Das. 405

6.

Die Geistesgeschichte
Religion und Ethik

Auch geistesgeschichtlich hat die anthropologische Methode eine andere Fragestellung und daher auch ein anderes Resultat zur Folge als die ideologische Methode. Es kann ihr nicht darum gehen, ob Hebbel diese oder jene formulierte Weltauslegung übernehme, sondern darum, auf welche Werte es ihm ankommt und unter welchen Wertmaßstäben er die Welt beurteilt. Der Blick soll dabei offen bleiben auch für solche Werte, die womöglich anderen Weltanschauungen, anderen Richtungen des Wertblicks angehören als nur der von Christentum und Idealismus. Gelegentlich soll Hebbels Wertwelt dann verglichen werden mit der anderer Geister, besonders früherer. Dadurch wird vielleicht auch Licht fallen auf "das geschichtliche Wandern des Wertblicks," "das nicht Umwertung der Werte, wohl aber Umwertung und Umorientierung des menschlichen Lebens ist."¹⁾

Gleich zu Anfang wird sich innerhalb von Hebbels Weltbild eine Gegensätzlichkeit ergeben, die genau dem Unterschied entspricht, der zwischen der metaphysischen Methode und der ethischen zu machen war. Das ist nicht verwunderlich. Spielen doch die ethische wie auch die metaphysische Fragestellung im Leben fast eines jeden Menschen ihre Rolle. Und zwar sind sie miteinander eng verbunden. Zur ethischen gehören meist auch metaphysische Instanzen, zur metaphysischen auch Konsequenzen für das ethische Verhalten.

Nimmt man an, daß der eine Mensch mehr dieser Fragestellung zuneigt, der andere Mensch jener, so ergeben sich zwei Lebenseinstellungen, von denen die eine mehr metaphysisch, die andere mehr ethisch ist. Ihr Unterschied erhellt am besten aus der Antwort, die sie auf die Frage nach den Werten und nach dem Verhältnis zwischen Wirklichkeit und Wesen geben, also auf die spezifisch ethische und auf die spezifisch metaphysische Frage. Wobei gleich zu bemerken ist, daß die ethische Frage nach den Werten das metaphysische Verhältnis zwischen Wirklichkeit und Wesen als schon geklärt voraussetzt und ebenso die metaphysische Frage annimmt, die ethische sei schon erledigt.

Die Einstellung vornehmlich auf das Ethische hat es zu tun mit der Mannigfaltigkeit der Werte. Sie versteht die Werte insge-

1) Hartmann: Ethik 158

samt als "Wesen", d.h. als allgemein und ewig gültig. Das Problem ist nur, welche Werte im Hinblick auf die Wirklichkeit, auf die konkrete Situation aktuell sind und in welcher Rangordnung sie zueinander stehen. Danach wird sich die Entscheidung zwischen ihnen auszurichten haben. Dabei ist bereits vorausgesetzt: das Wesen verwirklicht sich zwar nicht von selbst; grundsätzlich ist es aber wohl realisierbar, und zwar durch den Menschen, den "Vermittler" der Werte "an die reale Welt."¹⁾

Für die Einstellung vornehmlich auf das Metaphysische ist die Frage nach den Werten schon geklärt. Nur ein kleiner Teil der Werte ist dem Wesen zugeordnet. Die übrigen sind Werte des bloß Wirklichen. Die eigentlichen Werte, die des Wesens nämlich, stehen in durchsichtiger Ordnung zueinander. Diese Ordnung ist einheitlich und harmonisch. Sie kann nicht problematisch sein. Problem ist vielmehr, wie die Werte insgesamt, als Wesen, sich zur Wirklichkeit verhalten.

Dabei hat der Mensch nicht die schöpferische Funktion eines Vermittlers zwischen Wirklichkeit und Wesen; er spielt vielmehr die Rolle einer Kreatur, die der Gnade oder Ungnade des Schöpfers anheimgegeben - die Rolle des Objekts, das der Wirkung oder Unwirksamkeit des Wesens ausgeliefert ist. Es geht dabei, wie man für Hebbel sagte, darum, ob das Ideelle reale Macht hat "über den Kausalitätsmechanismus der äußeren Welt," und zwar unmittelbar, ohne Vermittlung durch den Menschen.²⁾ Bezieht sich doch die Macht des Wesens als Gnade vornehmlich auf den Menschen selbst.

Hebbel freilich soll noch mehr verlangen, nämlich überhaupt die "Einung des Vernünftigen und des Wirklichen, der ideellen Ordnungen ethisch-metaphysischer Sinnhaftigkeiten mit den faktischen Ordnungen der realen Kausalität, des Göttlichen mit dem Irdischen."³⁾ Hier wird eine ideale Welt, ein Paradies auf Erden angestrebt, ein metaphysischer Sachverhaltenswert. Die Wesenselemente, die hier auf die Wirklichkeit einwirken sollen, sollen das nicht wie die ethischen Werte als axiologische Prinzipien, die dazu noch den Menschen brauchen, sondern als "ontologische Kategorien," die "als solche schlechterdings realisiert" oder, wenn sie das nicht sind, eben überhaupt nicht vorhanden sind.⁴⁾

Ist das Wesen hier nicht wirklich, so ist damit auch schon seine

1) Hartmann: Ethik 170

3) Ziegler: Krise 21

2) Ziegler: Wandlungen 23

4) Hartmann: Ethik 168

Nichtexistenz erwiesen. Daß dem so ist, ergab sich oben aus den Argumenten Zieglers. Bei den ethischen Werten ist das anders. Sie kann es auch geben, wenn sie nicht verwirklicht sind. Der metaphysischen Einstellung geht es aber eben nicht um ethische, sondern um Sachverhaltswerte.

Philosophisch ist es nicht konsequent, wenn die Forschung sagt, zwar erfahre Hebbel, daß Wirklichkeit und Wesen unvereinbar und unvereinbar seien; er halte aber dennoch an dem Glauben fest, das Wesen gebe es, wenn auch nur in absoluter Transzendenz. Legitim wird diese Ansicht erst, wenn man sie reduziert auf ihren Kern und Ursprung, auf die Religion des Christentums. Gottes Transzendenz gilt dabei aber nicht als absolut. Vielmehr hat er sie einmal durchbrochen und überbrückt sie immer wieder durch den Akt der Gnade. Und umgekehrt bleibt auch dem Gläubigen der Ausblick auf ein Wesensreich, in welchem alles gut, vollkommen und harmonisch ist; und ihm bleibt die Hoffnung, durch die Gnade einst befreit, erlöst zu werden von der Not des Irdischen, von dem Widerstreit des Wirklichen.

Allerdings, es geht da nicht allein um Sachverhaltswerte, um den Eingang in das Paradies. Dazu wird hier meist vorausgesetzt, daß der Mensch sich mühe, dem Widerstreit des Wirklichen auf eine Weise zu begegnen, die den Forderungen des göttlichen Wesens entspricht. Das Wesen ist demnach in metaphysisch-religiöser Sicht nicht allein das Paradies, ein Sachverhaltswert, sondern auch das Reich der wesentlichen sittlichen Werte. Zu deren Gunsten soll der Mensch entscheiden, wo immer er entscheiden muß. Man könnte meinen, das sei einfach, da ihre Zahl doch klein und ihre Ordnung klar, harmonisch sind. Doch so einfach ist es gar nicht.

Ein großer Teil der Werte ist hier dem niederen Bereich des Wirklichen, bloß Irdischen zugewiesen. Zwischen ihnen und den Wesenswerten fällt die Entscheidung leicht, ja bedarf es gar nicht der Entscheidung. So scheint es jedenfalls zunächst. Tatsächlich aber haben die Werte des bloß Wirklichen für den Menschen häufig ein Gewicht, das jenem Rangverhältnis widerspricht und die Entscheidung schwierig macht. Darüberhinaus kommt es auch vor, daß der Mensch sich zu entscheiden hat zwischen Werten, die ihm bis dahin beide als Wesenswerte galten. Da wird die Entscheidung zum grundsätzlichen Problem.

Es kommt immer darauf an, wo man die Grenze zwischen Wirklichkeits- und Wesenswerten zieht. Je enger man das Wesen faßt, umso

mehr Werte von Gewicht schiebt man der Gegenseite zu. Je weiter man es faßt, umso leichter kommt es zwischen seinen eigenen Werten zum Konflikt. So oder so wird die ethische Entscheidung problematisch. Und im zweiten Fall wird sie sogar metaphysisch zum Problem. Widerspricht eine Problematik innerhalb der Wesenswerte doch der metaphysischen Voraussetzung, daß das Wesen in sich einhellig und harmonisch sei.

Hier muß die metaphysisch-religiöse Einstellung haltmachen, will sie sich nicht selbst aufheben. Daher mißt sie dem Ethischen auch nur sekundären Rang bei. Es dient nur als Mittel, als Medium zum Paradies. Seiner Eigengesetzlichkeit darf kein freier Lauf gelassen werden. Trüge es den Widerstreit der Werte doch in das Wesen selbst hinein, das hier als einhellig und harmonisch gilt. Das darf nicht zugelassen werden. Es bleibt auf sich beruhen. Der Blick darf nicht die Wertordnung bis auf den Grund durchforschen. Er soll sich in verstärktem Maß dem Paradies zuwenden und der Hoffnung auf Erlösung.

Im Falle Hebbels, auf den diese Ausführungen zugeschnitten sind, kommt es nun auf zweierlei an. Erstens auf den Unterschied der Spannung zwischen Werten verschiedener Sphären, d.h. zwischen Wirklichkeits- und Wesenswerten, und der Spannung zwischen Werten einundderselben Sphäre, d.h. zwischen Wesenswerten. Hier ist die Spannung größer. Während die Werte nämlich dort eindeutig über- und untereinander geordnet sind, liegen sie hier auf gleicher oder doch vergleichbarer Stufe. Dort steht die metaphysische Spannung von Wirklichkeit und Wesen dahinter; und wie diese, so verläuft auch die Dimension von Wirklichkeits- und Wesenswert sozusagen vertikal. Hier dagegen verläuft die Spannung innerhalb der einen, der Wesenssphäre, also gewissermaßen horizontal. Dort sollte die Entscheidung leicht sein, hier dagegen schwierig. Nur hier kann sie tragisches Gewicht erlangen.

Zweitens. Hebbels Christentum vereint, wie sich gleich zeigen wird, in seiner metaphysisch-ethischen Konzeption die beiden Spannungsebenen miteinander, die vertikale und die horizontale. Und zwar stehen sie in dialektischem Verhältnis zueinander. Das Metaphysisch-Religiöse steigert das sittliche Bewußtsein, indem es Lohn und Strafe verheißt. Andererseits schließt es die Werte des bloß Wirklichen von den Wesenswerten aus und prätendiert die Harmonie der Wesenswerte. Es verneint die Wesenhaftigkeit der Werte des bloß Wirklichen und den radikalen Wertkonflikt, wovor

der Mensch sich doch gestellt fühlt. So treibt es ihn immer wieder in die ethische Ausweglosigkeit und steigert sein Bedürfnis nach Erlösung.

Dazu kommt es sicherlich nicht immer. Es mag ausbleiben, wo das ethische Empfinden gering, und wo es umgekehrt so stark ist, daß es sich auch den letzten Widersprüchen stellt. In solchen Grenzen wird man sagen können: je strenger das ethische Empfinden, umso stärker auch die Sehnsucht nach Erlösung. Diese Dialektik kann sich allerdings so weit entfalten, daß man schließlich von der Einsicht in die ethische Ausweglosigkeit nicht mehr zur Hoffnung auf Erlösung springen kann und umgekehrt. Dann muß man eben zu der metaphysisch-religiösen Lösung seine Zuflucht nehmen oder aber eine Weltanschauung schaffen, die dem Widerstreit der Werte innerhalb des Wesens metaphysisch Rechnung trägt.

Die metaphysisch-ideologische und die ethisch-anthropologische Einstellung werden sich demnach im folgenden nach zweierlei Hinsicht gegenüberstehen. Einmal methodologisch. Die ethische Methode wird zwar allein verfolgt. Doch sie sieht auch auf das Metaphysisch-Ideologische. Es geht ihr um die Werte, die für Hebbel relevant sind, um die metaphysischen Voraussetzungen dieser Werte oder um die metaphysischen Konsequenzen, die aus ihnen gezogen werden, und um die Gründe, weshalb das Verhältnis zwischen Wertgefühl und Weltauslegung ausgerechnet so und so beschaffen ist. Diesen inneren Zusammenhang und auch die Werte hat die ideologische Methode ignoriert. Deshalb schweben ihre Resultate im bloß Ideologischen und d.h., wie sich schon zeigte: im leeren Raum.

Zweitens werden sich die beiden Einstellungen als "vertikale" und "horizontale" Weltansicht am Gegenstand der Untersuchung, an Hebbel selber gegenüberstehen. Dabei wird es gleich zu Anfang darum gehen, ob er mit dem ethischen Problem, der horizontalen Perspektive, der Frage nach den Werten wirklich ernst macht; oder ob er doch zurückschreckt vor der Ausweglosigkeit, die sich ihm dort auftut, und lieber im Rahmen des vertikalen Weltbildes aufs Paradies und auf Erlösung hofft. Nur auf dem ersten Wege tritt er in den Kreis des Tragischen. So wird die Frage, ob die horizontal-ethische oder die vertikal-metaphysische Einstellung in ihm zum Siege kommt, gleichbedeutend mit der Frage, ob seine Einstellung zu Welt und Leben tragisch sei.

Immanente oder korrektive Interpretation

Für die Aufgabe der Untersuchung und für die Art, wie sie erfüllt werden soll, hat die Forschung wenig Vorarbeit geleistet. Mays Beiträge zur Religiosität (Genoveva) und Soziologie (Maria Magdalene) des jungen Hebbel legten frei, was gar zu tief verschüttet war. Horst Oppel verwies auf geradezu barbarisch ursprungshafte Züge an der Gesamterscheinung Hebbels, was wenig paßt zu deren sonst erstrebter Modernisierung. Wolfgang Liepe schließlich macht Feuerbach und Schubert als die Lehrmeister in Wesselsburen aus.

Das alles geht nicht auf den ganzen Denker oder Dichter, nicht auf seine ganze Weltanschauung oder deren Kern, sondern nur auf ein paar Züge. Hier fehlt die Zusammenschau, genau wie für die Persönlichkeit. In jeder Hinsicht muß hier viel geleistet werden. Was die ideologische Methode mittlerweile beige-steuert hat, hat mehr verdunkelt als erhellt. Es muß von vorne angefangen werden. Und das soll hier geschehen in doppeltem Verstand: in kritischer Distanz zu allen früheren und neueren Versuchen und von Hebbels Kindheit an.

Die Geschichte und die Werke seiner Frühzeit wurden niemals gründlich dargestellt. Die Werke werden hier zum erstenmal geordnet und zusammenhängend ausgelegt, zugleich als Beitrag zur Biographie. Eine gute Hilfe bieten hier allein die neuen Studien Liepes und die älteren von Bornstein. Alles andere ist fast unbrauchbar. Die Deutungen der alten Arbeiten sind überholt. Doch auch die Zusammenstellungen und biographischen Beschreibungen sind nicht viel nütze. Erfolgt sie doch selbst schon unter deutenden Gesichtspunkten, die heute nicht mehr ohne weiteres gelten. "Die biographischen Partien der alten literarhistorischen Werke sind ebenso veraltet wie die dichtungswissenschaftlichen."¹⁾

Ein langer Weg führt bis zum Ziel des Unternehmers, der Interpretation der "Judith". Der innere Werdegang des Dichters wird ausführlich dargestellt an Hand der ersten Produktionen und äußer-künstlerischen Zeugnisse. Diese nehmen später sehr stark zu und werden deshalb immer mehr auch mit herangezogen zur "Erspürung des zentralen Ansatzes und Gesamtgewichts" der "Judith".²⁾

1) Sengle: Zum Problem der modernen Dichterbiographie 106

2) Das. 105

Darum hat man sich jahrzehntelang nicht mehr bemüht. Vielmehr proklamierte man ein immanentes, "ein unvoreingenommenes Analysieren" von Hebbels Dramen.¹⁾ Das sollte gewährleistet werden dadurch, daß man absah von der Person und der Selbstdeutung des Dichters. Dafür drängten sich jedoch der Geist der Zeit, die ideologische Problematik des Existentialismus und der dialektischen Theologie samt ihrer spekulativen Geschichtsmetaphysik allenthalben in den Vordergrund. Das waren die Voraussetzungen, die man selbst mitbrachte. Und die sind immer die gefährlichsten.

Das beste Mittel gegen sie sind die Korrektive. Für jede Deutung eines geistigen Phänomens ist es sehr nützlich, wenn es sein Ergebnis stützen kann auf Korrektive, auf Wahrheitskriterien. Die neue Hebbelforschung hielt das nicht für nötig. Das hängt zusammen mit ihrer Indifferenz der Wahrheitsfrage gegenüber. Sie verzichtete auf alle Korrektive, die der Gegenstand empfahl, um Tür und Tor den eigenen Voraussetzungen zu öffnen. Wer jedoch verzichtet auf das Zeugnis von Kriterien, der setzt sich selber dem Verdacht aus, er scheue es und habe es zu scheuen. Außerdem begibt er sich des besten Mittels, etwas wirklich schlagend darzutun. Je mehr Korrektive man für sich ins Feld führt, um so schwerer wiegt das Resultat und um so schwieriger ist man zu widerlegen. Denn um so objektiver, gegenstandsgemäßer, wahrer nimmt das Resultat sich aus.

Die Urheber des neuen Hebbelbildes interpretierten nur die Werke, allerdings auch nicht ganz immanent, sondern vor dem Hintergrunde ihrer eigenen geschichtsmetaphysischen Konzeption. Doch auch die reine immanente Interpretation hat ihre Problematik. Zwar bleibt die Begegnung mit dem Werk das erste und das letzte. Sie ist jedoch nicht alles. Sie allein "bekommt, eben weil sie nur das Einzelne betrachtet, das Einzelne in seiner Art und seinem Wert nicht in den Blick."²⁾ Eigenart und Wert des Einzelteils erfaßt man erst, wenn man die Stellung und den Stellenwert des Einzelteils im Gesamtzusammenhang erfaßt. Daß dem so ist beim Kunstwerk, davon war oben schon die Rede. Gleiches gilt nun auch von dem Verhältnis zwischen dem Einzelwerk und der gesamten Geisteswelt des Dichters. Was den Einzelteil, das Einzelwerk, worauf es ankommt, zur Verdeutlichung umrahmen soll, das ist das Ganze des Gegenstandes - und nicht die totale Weltauslegung des Interpreten.

Diese **Einsicht** macht sich heute wieder geltend, nachdem lange Zeit die **"Trennung von Leben und Werk"** oberstes Prinzip gewesen ist.¹⁾ Im Falle Hebbels sind die Folgen verhängnisvoll. Der Dichter, Mensch und Denker ist als Einheit nicht mehr greifbar. Deshalb soll hier von Grund aus anders vorgegangen werden. Das Leben, die geistige Gesamtentwicklung, also auch die außerkünstlerischen Zeugnisse sowie die Selbstdeutungen werden mit herangezogen, um das Werden und das Wesen der Tragödie Hebbels zu erschließen und um dies Verständnis möglichst zu fundieren.

Dabei bietet sich für Hebbel noch ein besonderes Korrektiv an: sein Verhältnis zu Schiller. Schiller begleitete ihn von den Anfängen bis hin zur "Judith", zuerst verehrt als Freund und Führer, dann bekämpft als Konkurrent und Feind, stets jedoch geachtet als der große Andere. Hebbels Schillerbild mit seinen Wandlungen zieht sich wie ein roter Faden durch jenen Abschnitt seiner geistigen Entwicklung. Es wird selbst erst im Zusammenhang jener Entwicklung einsichtig und hilft seinerseits ihr Ganzes klären und damit auch dessen Einzelteil, auf welchen es hier ankommt: die "Judith". Unter den bemühten Korrektiven ist Hebbels Schillerbild das wichtigste. Wie es den roten Faden seines Werdens damals bildet, so bildet es den roten Faden dieser Untersuchung.

Deren Gang soll so sein: Teil A beschreibt an Hand der ersten dichterischen Versuche die Wesselburener Zeit. Er ist vorwiegend chronologisch angelegt und bringt viel Material. Teil B behandelt die Jahre 1835 - 40 und ist vorwiegend systematisch angelegt. Er diskutiert Probleme, die sich aus Teil A ergaben. Dabei zieht er auch die Selbstzeugnisse und die Theorie heran, deren Quellen von da an reichlich fließen. Daß ihre Untersuchung überhaupt nottut, wurde schon angedeutet. Außerdem gewinnen die außerkünstlerischen Zeugnisse heute aber ein "ganz anderes Gesicht, und zwar - durch die Interpretation," der auch sie eben unterzogen werden müssen.²⁾

Teil C vereinigt wieder Theorie und Praxis: die Auseinandersetzung mit der "Jungfrau" Schillers und das "Judith"-Drama. Die außerkünstlerischen Korrektive werden dabei jeweils den entsprechenden Partien aus der Dichtung zugeordnet. Dadurch geht dessen künstlerische Einheit zwar verloren. Ganz ist sie aber ohnehin

nicht einzufangen. Es gibt stets "nur" Linien der Interpretierbarkeit," wie Jaspers sagt.¹⁾ "Wo die Deutung klare Linien herausarbeiten kann, steigert sie die Ergreifbarkeit aus der Tiefe der ungedeuteten, von keiner Deutung zu erschöpfenden Anschauung." In solchem Sinne soll es hier um klare Linien gehen.

1) a.a.O. 926

A.

Schiller, das Vorbild

Wesselburen 1813 - 35

I. "Horizontale" und "vertikale
Weltansicht

Germanische und christliche Voraussetzungen 1813 - 28

1.

Die Gesellschaft.

Der materielle Wohlstand und der Wert des Menschen

Die Bewohner der Küstenlandschaft Dithmarschen lebten zu Hebbels Zeit in einer streng gestuften Gesellschaftsordnung.¹⁾ Eifersüchtig wachte man darüber, daß jeder Stand seine Pflichten erfülle und vor allem seine Rechte wahre. Auf dem Lande nahm man es damit noch genauer als in der Stadt, bei den niederen Schichten mehr als bei den höheren. Aufstieg in die oberen Klassen und Behauptung gegen die unteren: das war zum guten Teil Sinn und Inhalt des Daseins. Abstieg nach unten aber bedeutete den Ruin.

Hebbels Vater war Kätner und besaß ein kleines Grundstück. So gehörte er zwar den niederen Ständen an, hatte jedoch noch welche unter sich. Dementsprechend nahm auch der kleine Krischan unter den Besuchern von Susannas Klippschule eine verhältnismäßig geachtete Stellung ein.

Das änderte sich mit einem Schlag. Der Vater mußte das verschuldete Haus aufgeben, kleidete sich und die Seinen "feierlich als Hungerleider" ein, bannte jeden Frohsinn aus den verhaßten neuen vier Wänden und nahm gegen sein Unglück einen Kampf auf, der ebenso verbissen wie vergeblich war und dem er bald erlag. - Entsprechend ging es wiederum dem Jungen. Hohnvoll ließen ihn die Mitschüler die Veränderung der Lage fühlen. Sogar die Waisen Kinder, die man mit ihren grauen Kitteln nied wie Aussätzige, wagten nun, sich ihm zu nähern. Gesellschaftlich ging es mit ihm abwärts; und er konnte nichts dagegen tun. Denn der Maßstab, nach welchem ihm sein Platz in der Gesellschaft zugewiesen wurde, war der materielle Wohlstand und nicht der Wert des Menschen.

1) Zum Folgenden Hebbel: Aufzeichnungen aus meinem Leben W VIII 113ff

Jenes Martyrium spielte sich aber nicht mehr unter Susannas Augen ab, sondern in der Elementarschule. Dorthin war Friedrich aus eigener Kraft aufgestiegen. Zur gleichen Zeit, als er wehrlos dem sozialen Abstieg verfiel, lernte er sein geistig-menschliches Vermögen kennen und schätzen. Freilich mußte er zugleich erfahren, daß er damit nichts ausrichten konnte gegen sein gesellschaftliches Schicksal. Denn der innermenschliche Wert war eben nicht der Maßstab für die soziale Einstufung.

Indessen, Friedrich fand sich nicht mit seiner Lage ab. Früher hatte er sich zu Hause geborgen gefühlt und deshalb unter all der Brutalität, Heuchelei, Hinterlist und gemeinen Klugheit in der Klippschule geduldig ausgehalten "wie Adam und Eva...unter den wilden Tieren." Damals hatte man ihn weidlich ausgenutzt als hilflosen Gegenstand tückischer Neckereien.¹⁾ Das hörte nun auf. Es war vorbei mit dem Träumerdassin. Schnell eroberte er sich in der Schule den ersten Platz. Während des Unterrichts hockte er meist abseits über Gedichten und Theaterstücken. Nur hin und wieder, wenn aus der Klasse gar nichts Vernünftiges herauszubekommen war, sprang er mit der richtigen Antwort ein.²⁾ Das demonstrierte eindrucksvoll die geistig-menschliche Rangordnung. Und war es mit dem Geiste nicht getan, so half gelegentlich die Faust nach.³⁾ Es galt eben, so oder so sich den Respekt der Umwelt zu verschaffen und die äußere Rangordnung zur Übereinstimmung zu bringen mit der geistig-menschlichen.

So oder so blieb dies Bemühen allerdings vergeblich. Friedrich machte sich und anderen darüber auch nichts vor. Er beschönigte nicht im geringsten seine gesellschaftliche Stellung. Im Gegenteil. Während seine Kameraden nur gelegentlich darauf anspielten, kehrte er sie immerfort hartnäckig hervor. Dasselbe tat der Vater und wird Meister Anton tun. Wie sie weist Friedrich darauf hin, daß seine gesellschaftliche Einstufung seinem menschlichen Wert bei weitem nicht entspricht. Das ist Anklage. Sie geht aus von der Voraussetzung, der gesellschaftliche Rang müsse dem rein menschlichen entsprechen.

So gesehen, ist die Gesellschaft im Unrecht, erscheint der Kläger als der ungerecht Geschädigte. Und das soll aller Welt eindringlich vorgehalten werden. Deshalb behauptet noch der reife

1) W VIII 93

2) HP I 4

3) W VIII 115

Dichter, die andern Jungen hätten ihn gemieden; dabei war er derjenige, der sich zurückzog.¹⁾ Er, sein Vater und der Meister Anton isolieren sich absichtlich, um sinnfällig zu machen, wie die Gesellschaft sie verstößt und isoliert, indem sie ihnen vorenthält, was ihnen doch zusteht auf Grund ihres menschlich hohen Ranges. Sie wollen aller Welt vor Augen halten, wie bitter Unrecht sie erleiden - und wie heroisch sie es tragen. Das eben ist ihr - freilich zweifelhafter - Trost: sie dramatisieren ihr soziales Mißgeschick zu einer Katastrophe von "tragischem" Format. So genießen sie sich selbst als Gegenstände tragischen Mitleides, und zwar Selbstbemitleidens. Das ist die Selbstgerechtigkeit, das ist die Wollust des gegen sich selber Wütens, von denen Hebbel häufig spricht und die er künstlerisch gestaltet an Meister Anton und an Golo.

Hier wird also übertrieben. Solche Übertreibung zeigt jedoch, wie ungeheuer wichtig es hier ist, von der Gesellschaft anerkannt zu werden. Andererseits tat solche Übertreibung, solche Selbstgerechtigkeit der Gegenseite, der Gesellschaft, durchaus Unrecht. Hebbel, Hebbels Vater und der Meister Anton setzen voraus, die soziale Rangordnung müsse der menschlichen entsprechen. Deshalb werfen sie der Umwelt vor, sie stufe sie so niedrig ein, weil sie sie menschlich niedrig einschätze und also unterschätze. Das aber trifft nicht zu. Man weiß, wie Meister Anton allenthalben seine Tugenden hervorkehrt und damit doch nur offene Türen einrennt. Die Wesselburener wußten auch, daß Hebbels Vater als ein ehrenwerter Mann einem Kriminellen weichen mußte. Und daß sie Friedrich niedrig eingeschätzt hätten, darüber ist nichts Schlüssiges bekannt. Alles, was wir wissen, deutet auf das Gegenteil.

Hier wird also an der Gesellschaft vorbeigeredet. Der Grund dafür liegt einfach darin, daß die Voraussetzung, von der die Kläger ausgehen, von der Gesellschaft nicht geteilt wird. Sicher gab es wechselseitige Beziehungen zwischen dem rein menschlichen und dem sozialen Rang. Grundsätzlich aber waren beide Maßstäbe getrennt; man konnte sozial viel und menschlich wenig gelten oder umgekehrt. Denn für die gesellschaftliche Stellung war nicht das Menschliche entscheidend, sondern nur der materielle Wohlstand. An ihm gemessen, gehörte Hebbel durchaus an das untere Ende der sozialen Stufenleiter.

1) HP I 7; W VIII 114f

Es wäre denkbar, daß er diesen Maßstab ablehnte. Das tut er nicht, so wenig wie sein Vater, der die Seinen "feierlich als Leid-gerleider" einkleidete, und so wenig wie der Meister Anton, der kein Bier mit den Gendarmen trinken will. Dem entspricht es, daß Friedrich sich als den Verstoßenen hinstellte, seinerseits jedoch mit Waisenkindern nichts zu schaffen haben wollte. Er orientierte sein Verhalten damit selbst am Wohlstand und nicht an dem rein Menschlichen. Dies bildete den Maßstab, wenn er nach oben sah, hingegen jener, wenn er nach unten sah. Auf das Menschliche berief er sich, wenn er vor dem Maßstab des materiellen Wohlstandes versagte. So steht hinter seiner Hochschätzung des Menschenwertes viel soziales Ressentiment.

Das Menschliche scheint ihm danach genausowenig wie der Wohlstand als ein absoluter Wert und Wertmaßstab zu gelten. Beide sind nur relativ auf die Gesellschaft. Die Gesellschaft eben ist der höchste Wert und Maßstab. Sie ist das wesentliche. Das Menschliche und der Wohlstand sind wertvoll als die Medien des gesellschaftlichen Aufstiegs. Zwar sind sie auch selber Werte, wesentlich. Doch sie sind nicht so leicht vereinbar, weder in der Wirklichkeit, noch als ideelle Orientierungspunkte des praktischen Verhaltens. So tut sich denn an ihnen - wenn auch vordergründig - ein Widerstreit der Werte innerhalb des Wesens auf.

Worauf für Friedrich eben alles ankommt, das ist sein Verhältnis zur Gesellschaft, ist ihr Urteil über ihn. Seine sozial niedere Stellung bedrückt ihn tief. Krampfhaft sucht er sie zu rechtfertigen und zu verbessern. Nicht daß er dem Urteil der Gesellschaft vorbehaltlos unterworfen wäre. Es ist durchaus verfehlt, Meister Anton, für den das alles ja genauso zutrifft, von Heideggers modernem Verfallensein an das Man her zu verstehen, wie May das versucht.¹⁾ Weder von dem Meister noch von Friedrich gilt, was da zu lesen steht: "Sein Wert vor sich selbst gründet im Urteil der anderen." Beide sind sich ihres Wertes durchaus sicher. Ihr Wert tut ihnen aber kein Genüge, wenn nicht die Wertschätzung durch die anderen hinzukommt. Sie sind sich ihrer persönlichen Ehre voll bewußt; doch sie genügt ihnen nicht ohne die gesellschaftliche Ehre. Deshalb kämpfen beide so verbissen um gesellschaftliche Anerkennung.

1) Maria Magdalene 42ff

Ebensowenig wie von dem absoluten Primat des Man, der Gesellschaft, kann umgekehrt von dem Primat des einzelnen, des Ich, oder überhaupt davon die Rede sein, das "Grund- und Urerlebnis des früheren Hebbel" sei gewesen: "der Mensch ist wesentlich einzelner, vereinzelter, vereinsamer Mensch."¹⁾ Hebbels Verhältnis zur Gesellschaft ist nicht einseitig nach dieser oder jener Seite hin. Es ist vielmehr polar. "Die Polarität des Ichbewußtseins und des Gemeinschaftsgefühls" ist hier nicht zu verstehen von der Moderne her, sondern wahrscheinlich als germanisches Geisteserbe. Dazu sagt Jan de Vries:²⁾

"Geld- und Grundbesitz bestimmen des Mannes Ehre nicht weniger ausschlaggebend als ein heldenhaftes Betragen. Die Ehre ist nicht die Reinheit und Hoheit der Gesinnung, die Weise, wie der Mensch in den verschiedenen Lebenslagen sich verhält; sie ist vielmehr die Anerkennung der persönlichen und gesellschaftlichen Ehre des Mannes. Das eine ist mit dem andern engstens verknüpft; man erwartet von dem Mann, daß er sich seiner sozialen Stellung gemäß auch betragen wird. Die Ehre fordert von dem König eine andere Gesinnung, als vom Kätner; jeder hat seine eigene Ehre."

Da eben lag der Zwiespalt, den Friedrich nicht ertrug. Er war der Sohn eines zugrundegerichteten Kätners und wurde auch als solcher eingeschätzt. Er aber fühlte sich im Keime schon als das, als was sich dann der reife Dichter fühlt: als König. Und er ruhte nicht, bis auch die Könige seiner königlichen Ehre königliche Ehrerbietung zollten, bis persönliche und gesellschaftliche Ehre zur Deckung kamen und sich gegenseitig voll entsprachen. Er ruhte nicht, bis seine Ehre hergestellt war. Denn wie für den Germanen, so galt auch für ihn: "Die Ehre bildet das Herzstück des menschlichen Daseins. Ohne Ehre kann ein Mann nicht leben."²⁾

2.

Die Religion.

Gott des Gerichts und Gott der Erlösung

Das empfindliche Ehrgefühl des jungen Dithmarschen und seine enge Bindung an Gesellschaftliche entspringen einer Einstellung, die auf die Mannigfaltigkeit der Werte geht und unversehens auch in deren Widerstreit gerät. Sie entspricht einer primär "horizontalen", ethischen Ansicht von Welt und Leben. Freilich, wie Hebbel

1) Ziegler: MfW 15 2) a.a.O. 53,25

bei einmal auf den Menschenwert und einmal auf den Wohlstand pocht, das ist alles andere als "ethisch". Am meisten stößt es ab, daß er den innerlichen Menschenwert vornehmlich aus sozialem Ressentiment hochhält und sich seiner zu bedienen sucht, nur um gesellschaftlich emporzusteigen. Der Funktion nach ist der Menschenwert bei ihm relativiert auf die Gesellschaft und bleibt somit ihm Rahmen des germanischen Empfindens.

Andererseits ist er jedoch ein Wert, der Friedrichs Einschätzung und Einstufung durch die Gesellschaft gerade nicht bestimmt. Friedrich fordert ja gerade erst, daß sie ihr Urteil über ihn an jenem Maßstab orientiere. Diesen Maßstab selber hat er eben nicht von der Gesellschaft, sondern von woanders her. Die Art, wie er den Menschenwert versteht, nämlich geistig-innerlich, stammt nicht aus germanischem Empfinden. Hier wirken vielmehr 1000 Jahre Christentum.

In seinem Zeichen wurde Friedrich erzogen. In seinem Zeichen gelten materieller Wohlstand und geistig-innerlicher Wert nicht als gleichermaßen wesenhaft, als wesenhafte Werte. Wesenhaft sind hier allein der innerliche Menschenwert und das Streben danach. Materieller Wohlstand, ebenso gesellschaftliche Stellung sowie das Verlangen nach beiden sind bloß natürlich-irdische, bloß Wirklichkeitswerte. Im Konfliktfall hat die Entscheidung ohne weiteres gegen sie zu fallen. Diese Rangordnung von innerem Wert und äußerem Wohlstand setzt Friedrich überhaupt erst in die Lage, den Menschenwert zu fordern als sozialen Maßstab neben dem des Wohlstandes. Daß er ihn neben diesen stellt und vor allem, daß er ihn auf seine gesellschaftliche Ehre bezieht, ist wiederum nicht christlich. Doch die Rangordnung, von der er dabei ausgeht, ist eben die des Christentums, auch wenn sie so nicht rein erhalten bleibt.

Friedrichs Einstellung zur Gesellschaft ist demnach zwar de facto primär germanisch, ethisch, "horizontal". Zugleich wirken jedoch darin die "vertikale" Metaphysik und Wertordnung des Christentums. Dessen Rangordnung von Wirklichkeit und Wesen wirkt sich hier also auf ein ethisches Verhältnis aus. Und überhaupt wirkt sie hier ethisch, indem sie nämlich das sittliche Empfinden in gewissen Grenzen unorientiert und verfeinert. Hier also findet statt, was in der Einleitung grundsätzlich ausgesprochen wurde: die Religion steigert das sittliche Empfinden.

Ohnehin spielte das Moralische in Friedrichs Form des Christentums eine große Rolle. Das hing zusammen mit der großen Rolle, die das Alte Testament hier spielte. Das tat es bereits bei dem religiösen Urerlebnis des Fünfjährigen. Ein furchtbares Unwetter brach damals über Wesselburen nieder. In seiner Herzensnot vernahm der kleine Krischan da den Schrei: "Der liebe Gott ist böse!" Und damals war es denn geschehen: "ich hatte den Herrn aller Herren kennen gelernt, seine zornigen Diener Donner und Blitz, Hagel und Sturm hatten ihm die Pforten meines Herzens weit aufgetan, und in seiner vollen Majestät war er eingezogen." Es war der Jehovah des Alten Testaments. Und hinfort übten seine großartigen Lakonismen im Katechismus ihre unbedingte Autorität über Friedrich aus, wuchtig unterstützt durch Luthers vorausgedrucktes Asketenantlitz und sein donnerndes "Was ist das?"¹⁾

Je fragloser ihm diese Instanz galt, um so heftiger beunruhigte es seinen kritischen Geist, daß er dennoch häufig gegen sie verstieß und daß auch jene Menschen gegen sie verstießen, die ihn zum Gehorsam gegen sie erziehen sollten. Früh gesellte sich dazu die ernüchternde Einsicht, daß sittliches Verhalten oft von materiellen Voraussetzungen beeinflusst wird.²⁾ Der Religion und ihren Forderungen gegenüber erfuhr er also ähnliches wie gegenüber der Gesellschaft und ihren Wertmaßstäben: es war nicht leicht, ihnen zu genügen. Und darüber konnte man wohl hin und wieder am eigenen Wert, am eigenen Vermögen zweifeln, ja verzweifeln.

So steigerte die Ethik des Alten Testaments mit dem sittlichen Empfinden zugleich auch die Last des sittlichen Problems. Deshalb suchte Friedrich immer wieder Zuflucht bei der Erlösungsreligion des Neuen Testaments. Die Dialektik zwischen Ethik und Erlösung, zwischen Richter Gott und Menschensohn kam damit aber keineswegs zuende. Zwar rührte Krischan zutiefst die Leidensgeschichte des Erlösers, war es heimlich seine Wonne, sie unter Strömen von Tränen zu lesen. Doch einmal "bemerkte ich zu meinem Entsetzen, daß mein Gemüt ziemlich ruhig blieb," und das "drückte mir wie die größte Sünde das Herz an."³⁾ Hier schlug also doch der ethische Rigorismus wieder durch.

Alttestamentlicher Moralismus und neutestamentlicher Erlösungsglaube verbanden sich somit in Hebbels Christentum zu einer meta-

physischen Weltansicht, für die die "vertikale" Dimension von Wirklichkeit und Wesen ausschlaggebend war, und zwar als Spannung zwischen Diesseits und Jenseits. In ihrem Rahmen gab es ethisch demgemäß nur eine Spannung zwischen Wirklichkeits- und Wesenswerten, bzw. zwischen Diesseits- und Jenseitswerten. Dabei äußerte sich der ethische Rigorismus als Versuch, das diesseitige Leben jenseitswürdig zu gestalten, der Erlösungsglaube aber als die Sehnsucht, die Spannung endlich aufzuheben zugunsten des Wesens, des Jenseits, des Paradieses. Und schließlich herrschte eine dialektische Spannung wiederum zwischen beiden Seiten dieses Christentums, zwischen Ethik und Erlösungsglauben, zwischen Altem und Neuem Testament, zwischen dem Gott des Gerichts und dem Gott der Erlösung. Steigerte doch der metaphysische Gott das sittliche Empfinden so weit, daß es alles sittliche Bemühen als nichtig durchschaute und auf die Erlösung hoffte.

3.

"Horizontale" und "vertikale" Weltansicht.

Alttestamentlich-germanische und neutestamentlich-idealistische Voraussetzungen

Hebbel beurteilte das Leben unter verschiedenen Aspekten. Ging es um das konkrete Dasein in der Wirklichkeit, so spielten mannigfache Werte eine Rolle, die allesamt zum Wesen zählten. Ging es um das Verhältnis zu der Gottheit, so galt es, sich nur für die Jenseitswerte zu entscheiden, wenn nicht überhaupt das ethische Problem in der Erlösungshoffnung aufgehoben wurde. So umfaßte Hebbels Weltbild einerseits die "horizontale" Dimension der primär ethischen und die "vertikale" Dimension der primär metaphysischen Weltansicht. Letztere, das Christentum, bestand dabei wiederum aus einem mehr ethischen und einem mehr metaphysischen Moment. Herrschte zwischen diesen beiden innerhalb des einen großen Faktors schon Spannung, so mußte noch mehr Spannung herrschen zwischen der primär metaphysischen, "vertikalen" Einstellung des christlichen Faktors und der primär ethischen, "horizontalen" germanischer Provenienz.

Diese Spannung war zunächst natürlich nur latent. Hatte Hebbel doch nur ein Weltbild, in dem die einzelnen Aspekte ineinander übergingen. Vor allem wirkte das Alte Testament mit seiner religiösen Ethik als verbindendes Moment. Es war gleichsam der Katalysator, der das Ethische und Religiöse zum Verschmelzen brachte.

Daß es selber innerhalb von Friedrichs Christentum so viel Gewicht besaß, hing zusammen mit der Neigung für das Ethische, welche die germanischen Voraussetzungen schon bedingten. Da konnten sich das Ethische und Religiöse so verbinden, daß das Ethische ganz selbstverständlich unter religiösem Zeichen stand. Andererseits wurde es dadurch auch möglich, daß das Religiöse sein Siegel für das Ethische auch da noch hergab, wo dessen Inhalte sich längst emanzipiert und den religiösen Umkreis verlassen hatten.

Dergleichen deutete sich an in Hebbels Stellung zur Gesellschaft. Die Hochschätzung des geistig-innerlichen Menschenwertes war ja christlich legitim. Doch der Wettstreit zwischen diesem Wert und dem völlig gleichberechtigten materiellen Wohlstand, dann gar seine Funktion als Medium des sozialen Aufstiegs - das alles war entschieden nicht mehr christlich. Und nirgends, auch nicht nachträglich im Rückblick, ist bei Hebbel ein Wissen um die Grenze und um deren Überschreitung spürbar!

Das Christentum steht zwar am Anfang seiner weltanschaulichen Entwicklung. Es ist die Form der Weltauslegung, die er fertig vorfand und in deren Zeichen er erzogen wurde. Dennoch muß damit gerechnet werden, daß unter dieser Hülle sich das Germanisch-Ethische immer selbständiger entfaltet, sich womöglich ganz emanzipiert und daß also die primär metaphysisch-"vertikale" Weltansicht des Christentums einmal unversehens umschlägt in die primär ethisch-"horizontale" eines weltimmanenten Lebensgefühls germanischer Provenienz.

Wie die Grenze zwischen christlicher und außerchristlicher Moral verschwimmt, so reicht auch das dialektische Verhältnis zwischen dem gesteigerten sittlichen Empfinden und dem Erlösungsglauben über den Bereich des Christlichen hinaus. Die Unlösbarkeit der ethischen Probleme erscheint ja nicht allein im Hinblick auf die religiösen Werte, sondern auch im Hinblick auf die andern Werte, die Hebbel als wesentlich empfindet. Deshalb sucht er Zuflucht bei der Hoffnung auf das Paradies auch dann, wenn er im gesellschaftlichen Umkreis nicht sein Ziel erreicht und sich als Versager vor-
kommt.

Die christlich-religiöse Hoffnung auf Erlösung steht also dem ethischen Rigorismus des alttestamentlichen wie des germanischen Wertempfindens gegenüber. Dabei geht es freilich nicht so sehr um das Religiöse selbst, als vielmehr um den Ausweg aus einer Problematik, mit welcher man nicht fertig wird. Deshalb kann das Religi-

öse auch ersetzt werden durch eine andere ethisch-metaphysische Konzeption, wenn sie nur gleichfalls einen Ausweg bietet aus der Not des Irdischen. Eine solche Konzeption bot damals der christliche Idealismus.

Wie verlief die Auseinandersetzung dieser vielfältigen Voraussetzungen, und was kam dabei heraus? Man erinnert sich daran, was der reife Dichter später über seine Voraussetzungen und seinen Werdegang gedacht hat. Sein Verhältnis zum christlichen Idealismus tut er mit Verachtung ab. Er ist heilfroh, sich von ihm gelöst zu haben. Den neutestamentlichen Erlösungsglauben erwähnt er kaum. Um so häufiger verweist er auf die Gegenseite, auf die primär ethische Einstellung aus germanischem Empfinden heraus und auf die metaphysische, sofern sie sich im Alten Testament sehr eng mit der ethischen verbindet.

Er hat sich und sein Werk positiv allein durch diese zwei Voraussetzungen gekennzeichnet: durch "dies beklommen-düsterbiblische und dies trotzig gestaltenkühne dithmarsche Element."¹⁾ Und unter diesen zwei Momenten lag das Schwergewicht wieder beim germanischen, bei dem ichbewußten Geltungsstreben, der Bindung an das Ganze und der polaren Spannung zwischen beiden. Zeitlebens und stets zunehmend verehrte er, wenn nicht genau dem Inhalt nach, so doch dem Geiste, die "drakonisch strenge(n) Gesetze, die mit römischer Unerbittlichkeit durchgeführt wurden", z.B. die "heiligste Pflicht"; die "Blutrache"; oder den "Gebrauch, ein Mädchen, das sich verging, lebendig zu begraben."²⁾

Ohne Frage sind die Verhältnisse in dieser Rückschau perspektivisch stark verschoben. Der Idealismus und die Hoffnung auf Erlösung spielten eine große Rolle für den jungen Hebbel und besonders für den Anfang seines dichterischen Schaffens. Denn schon die poetische Betätigung als solche hatte für ihn damals eine Art erlösender Funktion. Denn im praktischen Leben überwog das andere, das aktive Streben nach Verwirklichung der Werte, die ihm gleichfalls wesenhaft erschienen. Doch dies Streben scheiterte.

Kampf um gesellschaftliche Geltung! das war die Parole. Vom Maurerhandwerk des Vaters wollte er nichts wissen. Kirchspielvogt wollte er werden, er, der Maurerssohn. Das schien vermessen. Immerhin, durch ein Geburtstagsgedicht für Mohr errang er sich

1) B VIII 18f; vgl. B V 40

2) B VIII 32ff; vgl. B V 39f

das Privileg, bei der Kogtei Laufburschendienste tun zu dürfen. Und der vierzehnjährige Primus vollends zog als Schreiberlehrling in das Haus des höchsten Kirchspielbeamten ein; unfehlbarer Beweis, daß der Kätterssohn zu hoch hinaus wollte!¹⁾ Er hingegen glaubte, er habe noch alles vor sich. Ein Unterlehrer ließ sich von ihm die Dinge klären, vor denen sein Mentor kapitulierte. Zu jenem jungen Mann sagte Friedrich: "Du büs arm un ick bün arm, un keener deint wat vör uns. Wie möt an uns sülm arbeiden un sehn, jat wie wieder kamt."²⁾

Freilich, der junge Schreiber verkrampfte sich durchaus nicht in ein ausschließliches Streben nach sozialem Rang. Stets war er aufgelegt zu Scherzen und spielerischen Unternehmen, besonders zum Verfassen und Aufführen von Theaterstücken. Er war fröhlich, zumindest in Gesellschaft, wo er auch später im Nu die schwersten Depressionen überwand. Trotz seines starken Selbstgefühls blieb er bescheiden. Klaus Groth und ein Jugendfreund haben an dem eckigen Dithmarschen sogar einen weiblich anmutenden Charme bemerkt. Kurz, Friedrich war ein liebenswerter und beliebter Junge, genau wie damals, als er noch der kleine Krischan war.³⁾

Dazu kam der Respekt vor seinen Geistesgaben, die sich zunehmend entfalteten. Er selber sah in ihnen seine stärkste, seine einzige Waffe, um gesellschaftlich voranzukommen. Nicht zuletzt auch deshalb förderte er sie mit leidenschaftlicher Energie. Doch der äußere Erfolg blieb ihm lange Zeit versagt. Und je mehr er geistig sich entwickelte, um so unerträglicher erweiterte sich ihm die Kluft zwischen seinem inneren Wert und seinem äußeren, sozialen Rang. Immer schmerzlicher peinigte ihn die Demütigung, seinen Platz ganz unten, buchstäblich am Gesindetisch einnehmen zu müssen.

So wurde er von Augenblicken heimgesucht, in denen er daran verzweifelte, jemals zum Ziele zu gelangen; sich durch geistige Leistung eine gesellschaftliche Stellung zu erringen. In solchen Augenblicken wandte er sich weg von dieser Welt zur anderen, trieb es ihn fort von der Wirklichkeit, der Erde, hinaus, hinauf in eine schöne, bessere Welt, ins Jenseits, ins Paradies, wie es die Religion ihm bot und wie es mannigfach erschien in säkularisierter Form: in der norddeutschen Pastorenlyrik, in volkstümlichen Darstellungen des christlichen Idealismus, bei Klopstock, den Idyllikern, endlich bei dem, der alles andre turmhoch überragte an geistigem Format und dichterischer Formkraft: bei Friedrich Schiller.

1) HP I 5,6

2) Das. I 5

3) Das. I 15,38

II. Das Jenseits

1828 / 29

1.

Aus der äußerlichen Wirklichkeit in die sittliche Innerlichkeit

Schon vor seiner Konfirmation hat Hebbel Schiller gelesen und verehrt: "Friedrich Schiller! wenn ich Torf trug."¹⁾ Für den fünfzehnjährigen Schreiberlehrling bezeugt Freund Hedde eine lebhaft Beschäftigung mit dem Klassiker.²⁾ Hedde war es auch, der ihn damals (1828) um ein paar Verse bat für ein Ringreiten, ein Kinderfest im benachbarten Neuenkirchen. Der offenbar viel gefragte Autor lieferte auch prompt das Verlangte, ersuchte jedoch im Interesse seines Rufes um Wahrung der Anonymität. Er habe nämlich im zuletzt eilig hingeworfenen Part "ganz und gar keine Gedanken...anbringen" können.³⁾

Gedanken eben waren es, was der jugendliche Autodidakt bei Schiller suchte und auch reichlich fand. Und Gedanken sind es, was jener Ringreiter-Zyklus vor allem enthält, abgesehen von den notwendigen Floskeln zur Begrüßung und Aufmunterung der Teilnehmer. Diese Floskeln fallen allerdings recht kümmerlich aus. Mit lehrhafter Skepsis und sauersüßem Hurra-Pathos gehen sie auf den festlichen Anlaß ein.⁴⁾ Der Verfasser ist offensichtlich nicht mit dem Herzen dabei. - Ganz anders da, wo er in Anlehnung an Schillers "Glocke" vom Besonderen aufs Allgemeine kommt:

"Freiheit und Gleichheit - Man hörts wohl schallen,"
so fängt eine der Partien an, und in der "Glocke" steht:

"'Freiheit und Gleichheit!' hört man schallen".⁵⁾

Der Gedanke von "Anmut und Würde" ist ebenfalls bekannt:

"Die wahre Freiheit trägt in der Brust,
Wer dem Gesetze folgt mit Lieb und Lust,
Wer die Fesseln der Sinnlichkeit kühn zersprengt
Und ins Reich des Ideales hinaus sich drängt."

Das ist idealistischer Aufschwung zum Wesen, zu einer wesensgemäßen Haltung. Er kommt hier allerdings nur selten vor. Fast durchweg herrscht der Wirklichkeitspessimismus, wie ihm auch Schiller huldigt, z.B. in der "Glocke":

1) W XV 8, Z.41

3) B I 1

5) S I 255

2) Kuh 120

4) W VII 4ff, V.1-27,80-104,123-152

"Weh, wenn...

Das Volk zerreißend seine Kette,
Zur Eigenhilfe schrecklich greift!"

Der Schreiberlehrling macht daraus:

"...der Mensch ist zum Friedestren geneigt,
Wie's die Historie deutlich zeigt..."

Schiller: "Der Gute räumt den Platz dem Bösen,
Und alle Laster walten frei."

Hebbel: "Unter hundert will kaum einer das Gute,
Neunundneunzig trotzen mit frechem Mute."

Schiller: "Heil'ge Ordnung...,
Die herein von den Gefilden
Rief den ungesell'gen Wilden,
Eintrat in der Menschen Htten,
Sie gewöhnt zu sanften Sitten..."

Hebbel: "Ordnung zeigt ihre Segensspuren
In der rohen und in Menschennaturen -
Ordnung muß auch beim Vergnügen sein."

Das ist philiströs; auch wenn man bedenkt, daß der Verfasser sich an schlichte Kinder wendet. Bei einem Kinderfest den pedantischen Griesgram hervorkehren, das ist denkbar unpassend. Es ist nicht zu erklären aus dem Anlaß, aus dem Gegenstand oder von dem Vorbild her, sondern nur von der Person des Sprechers. Hier spricht eben dessen Meister Anton-Natur. Sie läßt ihn seinen kleinen Hörern ihr harmloses Vergnügen als fatales Abbild des irdisch-frevlen Lebens vorhalten:

"...wer auf jeglichem Pferde satteln kann
Im wirklichen Leben, so geht's wohl an:
Versteht er gut, den Nacken zu biegen,
Kratzfue zu machen, sich geduldig zu schmiegen,
...tüchtig zu schmeicheln,
...recht fein zu heucheln, - -
Dem kann's nicht fehlen, der wird schon siegen."

Wird der gute Reiter schlecht gemacht, so kommt der schlechte um so besser weg:

"Und wer's nicht kann, der heißt der Blinde,
Weil er nicht hängt den Mantel nach dem Winde -"
"Da schaut der Tor in die blaue Weite,
Und die Folge ist - - er wird listig betrogen."

Ihm bleibt nur eines: der idealistische Aufschwung zum Wesen, der Rückzug auf die sittliche Innerlichkeit:

"Doch, falls er nur festen Schrittes geht,
So hat er die höchste Majestät;
Und hat er gleich nicht die irdische Lust,
Er trägt den Frieden in seiner Brust,
Und kann er nicht Ehre und Ruhm sich erjagen,
So braucht er sie nicht mit Unrecht zu tragen."

Als ob Ehre und Ruhm verabscheuungswürdig seien, ausgerechnet für den Verfasser dieser Zeilen! Der ersehnt in Wahrheit ja nichts mehr als Ruhm und Ehre, als die Anerkennung der Gesellschaft! Das alles blieb ihm aber vorenthalten. Und so sucht er Trost in einer Umdeutung der Dinge. Früher wurde schon davon gesprochen, wie er, sein Vater, Meister Anton ihrer Umwelt vorwarfen, sie schätze sie nicht ihrem Menschenwert entsprechend ein und bringe also die soziale Rangordnung nicht zur Übereinstimmung mit der rein menschlichen. Jetzt geht Friedrich noch weiter. Er behauptet, beide Rangordnungen stimmten grundsätzlich nicht überein. Grundsätzlich sei der Gute verurteilt zu Mißerfolg und Mißachtung; nur der Böse sei erfolgreich und geachtet.

Diese Anschauung entstammt dem christlichen Bereich. Doch sie wird hier nicht aus Überzeugung ausgesprochen, aus einem primären Wertgefühl. Vielmehr widerspricht sie dem primären Wertempfinden Hebbels gerade und soll nur verschleiern und beschönigen, daß es von der Welt enttäuscht wird. Wer nicht vermag, sein Verhältnis zu der Welt so zu gestalten, wie es seinem Wertgefühl entspräche, der ist schnell bei der Hand mit Vorwürfen gegen die böse Welt. Den schönsten Trost gewährt es, das eigene Versagen als Tugend auszulegen, die Tüchtigkeit des Erfolgreichen dagegen als unmoralisch anzuprangern. Nietzsche nannte das die Umwertung der Werte aus dem Ressentiment der Schwäche. Und solches Ressentiment ist es, was weithin hinter Hebbels Rückzug auf die sittliche Innerlichkeit steht.

An dieser verkrampten Grundhaltung ändert sich auch nichts, wo das Reiterlied beginnt. Abrupt genug wird es an das Vorangegangene angeschlossen:

"Jedoch Kameraden, die Stunde ist da,
Die Bahn ist offen - das Ziel ist nah!"

Schwatzte der redselige Sprecher bisher in den Knittelversen des Kapuziners aus "Wallensteins Lager",¹⁾ so geht er jetzt über zu

1) S IV 46ff

den Rhythmen- und Strophenformen des Reiterliedes, mit dem das "Lager" endet.¹⁾ Die hier gewöhnlich hervorgehobene Ähnlichkeit ist nur äußerlich. Das Maulen und Nörgeln bisher fiel schon erheblich ab gegen das hitzige Pathos des Kapuziners. Von dem männlichen Schwung des Soldatenliedes vollends ist so gut wie nichts zu spüren. Enger sind hingegen die Beziehungen zu den Gedichten "Hoffnung", "Worte des Glaubens" und "Worte des Wahns". Alle drei teilen die Vers- und Strophenform des Reiterliedes. Bei Hebbel klingen sie in Wort und Sinn an. Ja, sie enthalten geradezu das Motto zu dessen Machwerk:

"Das buhlende Glück...

Dem Schlechten folgt es mit Liebesblick,

Nicht dem Guten gehöret die Erde."²⁾

Solch ressentimentgeladener Pessimismus herrscht auch in Hebbels Reiterlied. Er verbindet sich hier mit dem weinerlichen Rückzug auf die sittliche Innerlichkeit -

"Wer nicht freudig opfert den höchsten Glanz,

Nie schmückt den würdig des Glückes Kranz!!!" -,

der spießbürgerlichen Philosophie des Mittelmaßes -

"Gewiß der Höhe vermählt sich Gefahr -

Schön bleibt der Mittelweg immerdar."

und sehr, sehr mühsam mit dem Ton von Schillers Reitern:

"Nur mutvoll gerungen und kraftvoll gestritten,

So folgt euch der Sieg mit beflügelten Schritten."

Bei Schiller hatte das so geklungen:

"Drum frisch, Kameraden, den Rappen gezäumt,

Die Brust im Gefechte gelüftet!

Die Jugend brauset, das Leben schäumt,

Frisch auf, eh der Geist noch verdüftet!

Und setzet ihr nicht das Leben ein,

Nie wird euch das Leben gewonnen sein!"

Zwei Welten, so scheint es. Und doch, die Soldaten singen auch dies:

"Die Falschheit herrschet, die Hinterlist

Bei dem feigen Menschengeschlecht."

Schiller vereint eben sehr viel: die pessimistische Kritik an der Wirklichkeit, den Rückzug auf die sittliche Innerlichkeit, den Aufschwung zum Ideal, die männliche Behauptung in der Welt.

1) S IV 67ff. 2) S I 258

Das letzte vermag der Fünfzehnjährige nicht mitzuvollziehen. Aus der Aufschwung zum Ideal bringt der Epigone nur in äußerlichen Ansätzen zuwege. Im Vordergrund stehen bei ihm - freilich sentimental verwässert und philiströs verengt - nur die ersten zwei Momente: der Protest gegen die böse Wirklichkeit und der Rückzug auf die sittliche Innerlichkeit. Das soll eine Haltung sein, die positiv-idealistisch sich aufs Wesen richtet. Tatsächlich ist sie jedoch mehr negativ, nämlich Zurückhaltung vor der Wirklichkeit und deren Werten. Denen kann er nicht genügen. So macht er eine Tugend aus der Not und feiert die Abwendung vom Irdischen und die Zuwendung zur innerlichen Sittlichkeit.

Man hat Hebbels ersten Produktionen die persönliche Note abgesprochen.¹⁾ Doch wohl zu Unrecht. Der Anfänger schließt sich nur einigen Tendenzen seines Vorbildes an und zwar in sehr charakteristischer Weise. Auch die philiströse Verflachung, die der Klassiker dabei erfährt, läßt sich nicht abtun mit der sozialen Stellung und Unreife des Autors. Sie hängt vielmehr ganz eng zusammen mit dessen persönlicher Eigenart, und zwar seiner Meister Anton-Natur, sowie mit seinem sozialen Ressentiment. Daß die Ringreiterverse eine durchaus persönliche Note haben, beweist der Umstand, daß sie ihrem Zweck und Anlaß völlig unangemessen sind. Bei rein äußerlicher Nachahmung hätte Hebbel sich den äußeren Gegebenheiten anzupassen und gemäßere Anleihen bei Schiller zu machen gewußt. Was aber sollte bei einem Kinderfest die sauer-töpische Moralpredigt gegen die böse Welt?

Hebbel empfand selbst die Zwiespältigkeit seines Unterfangens. Er schließt mit den Worten:

"Bin ich denn nicht zierlich,

Bin ich nicht manierlich -

Einen Vorzug hab ich - ich bin natürlich!"

Man meint zunächst, nicht recht zu sehen. Und doch, es ist etwas Wahres daran. Das Publikum hatte von ihm ein "gemütlich Wörtlein" erwartet.²⁾ Stattdessen war es gründlich mores gelehrt worden, hatte es eine private Weltansicht vorgesetzt bekommen, die dem Geiste des in Frage stehenden Unternehmens völlig zuwiderlief. Hebbel sagte eben nicht, was der Gelegenheit entsprochen hätte, sondern das, was ihn ganz subjektiv erfüllte. Zeit lebens war es seine Art, wenig Rücksicht auf seine Zuhörer zu nehmen und sie

1) zuletzt Grome 3; Kuh 129 als Ausnahme nicht 2) Z. 141

zu betrachten als die Wand, gegen die er redete, um mit sich selbst ins reine zu kommen.¹⁾ Insofern also hatte er sich in der Tat ganz natürlich verhalten.

Bis in die Beziehung zum Publikum hinein kennzeichnet dies frühest überlieferte Gedicht seinen Autor, sein Verhältnis zu der Welt und damit ihn selbst als Menschen. Er preist da den Rückzug aus der bösen Welt auf die sittliche Innerlichkeit. Gewiß, die Verherrlichung dieses inneren Habitus entspringt auch aus der Hochschätzung rein innerlicher Werte, wie das Christentum und der christliche Idealismus sie verkünden. Zugleich und in hohem Maße entspringt sie jedoch aus Ressentiment, wird sie vorgeschoben alsersatz für den sozialen Erfolg, den Ruhm, die Ehre. Die sind es im Grunde, was Friedrich ersehnt und schmerzlich vermißt. Das soll der Rückzug auf die sittliche Innerlichkeit rechtfertigen als moralisches Verdienst, wie er den Erfolg auf Erden als unmoralisch hinstellt. Hebbel leugnet demnach sein eigenes primäres Wertempfinden, ja er verunglimpft es. Er argumentiert gewaltsam; und seine Gewaltsamkeit ist spürbar bis in sein Verhältnis zu den Hörern. Er argumentiert gewaltsam gegen andere und gegen sich. Er quält sich und genießt sich selbst. Wollüstig wütet er gegen andere und gegen sich: gegen die Erfolgreichen und gegen sein Versagen in der Welt, gegen sein primäres Wertgefühl. So weist Hebbel sich von Anfang an als einen Menschen aus, dem offenbar nach außen wie nach innen "ein gewisses gegen den Strom schwimmen Natur war"²⁾

2.

Aus dem Diesseits ins Traumparadies

Der ressentimentgeladene, idealistisch verbrannte Wirklichkeitspessimismus des Ringreiter-Zyklus findet sich auch (1829) in einem Gedicht mit dem bezeichnenden Titel: "An die Unterdrückten":

"Gern mag die Welt den Tugendhaften kränken,
Gern übt sie Rache an dem Biedermann,
Weil sie nach ihrem Willen ihn nicht lenken,
Zu ihrem Dienst ihn nicht bewegen kann."³⁾

Ähnlich seufzt Hebbel in dem Prosastück "Treue Liebe" "über die Betrüglichkeit der menschlichen Hoffnungen" und beschreibt den Lauf der Welt wie eben: "Die Dummköpfe kamen mit ihrer Dummheit

1) HP I 69

2) Kuh 122

3) W VII 12

fort; die Einsichtsvollen wurden verfolgt." ¹⁾ Wiederum hat Friedrich den bekannten Trost zur Hand, es seien wenigstens die eigenen Vorzüge, über die er stolpere, wie jeder, der sie habe, darüber stolpern müsse:

"Erzittert nicht! Noch keinem ist's gelungen,

Den eig'nen Weg ganz ungestört zu gehn." ²⁾

Und kräftiger als je zuvor erfolgt in "An die Tugend" der idealistische Aufschwung über die Wirklichkeit hinaus zum Wesen: ³⁾

"Alles Große...

Schwingt sich fort mit Götterkraft

Auf den Flügeln der Gedanken..."

"Was der Mensch als Gott geschaffen,

Stempelt eines Gottes Hand."

"Zwar vergeht die morsche Hülle,

Doch der Geist schwebt himmelan,

Freien ist Gesetz ihr Wille,

Den kein Tod zernichten kann - -,

Das Gesetz mag Sklaven binden,

Denn dem Sinn erliegt der Geist;

Aber - dem muß es verschwinden,

Der die Leidenschaft zerreißt."

Es geht da um die sittliche Innerlichkeit, um den inneren Aufschwung zum Wesen, wie der Idealismus es versteht: als Reich des Ideals, der idealen Gesinnung; als ein Reich, in dem die sittliche Innerlichkeit zu Hause ist.

Das alles spielt in der vertikalen Dimension von Wirklichkeit und Wesen. Deren spezifisch religiöse Form eines Dualismus zwischen Diesseits und Jenseits begegnet in der Erzählung "Der Traum" ⁴⁾ Hier aber bleibt dem Menschen nicht einmal der triumphale Aufschwung zum Wesen, bleibt ihm nichts von seiner Gottähnlichkeit wie in der idealistischen Version. Der Verfasser fühlt sich vielmehr als einen, "der Nichts ist und in Nichts zerfließt...am Tage des Gerichts." "...die ganze Welt schläft, ist erstorben, ist erfroren." "Alles liegt...unter einer dünnen Winterdecke, das ganze kindische, spielende, tändelnde Geschlecht der Menschen." "Alles, was ich war, ist gewesen...um nie wieder zu werden....Und meinte doch etwas zu sein im Leben...ich hatte so vieles im Sinn, mein Tichten und Trachten war so eitel, mein Streben und Mühen so nichtig!

1) H.Jb.53 72f 2) W VII 12 3) W VII 14 4) H.Jb.53 74ff

Eindringlich kommt da der Dualismus zwischen Diesseits und Jenseits heraus. Das Diesseits und der Mensch darin erscheinen völlig nichtig. So erwartet man zumindest den Versuch, die Diskrepanz zu überbrücken und sich dem Jenseits zuzuwenden. Aber das geschieht nicht. Die ganze Problematik zerspringt wie eine Seifenblase. Als nämlich den Einsamen Angst packt und Verzweiflung - da wacht er auf, zieht sich die "Decke wieder über die Ohren," dreht sich wohligh "auf die andre Seite" und denkt bei sich zufrieden: "Das Leben ein Traum!" Im Traum also, buchstäblich in der Schlaf- und Traumkammer endet die Abkehr vom Diesseits. Die erwartete Hinwendung zum Jenseits tritt nicht ein.

Tatsächlich erscheint die Schlaf- und Traumkammer immer wieder als das erstrebenswerte Ziel. Immer wieder erscheint sie da, wo das Jenseits zu erwarten stünde. Sie ist z.B. auch anstelle des Jenseits das Ziel des Daseins überhaupt: der Bereich, in den man nach dem Tode eingeht. Sagt doch in "Treue Liebe" die alte Frau zu dem tot wiedergefundenen Bräutigam: "Nun schlafe wohl, Geliebter, gehe nur voran ins Schlafkämmerlein, ich komme dir bald nach."¹⁾ Da steht die Schlaf- und Traumkammer wohl für das Jenseits; doch sie steht nicht nur für etwas anderes, sondern auch für sich selbst. Sie hat nicht nur symbolische Funktion, sondern auch Eigenwert.

Das Jenseits wird da angesehen als ein Bereich, in dem man schlafen, träumen kann. Diese Seite am Jenseits steht so sehr im Vordergrund, daß das eigentliche Wesen des Jenseits dahinter ganz verschwindet. Vor allem fällt auch seine Transzendenz weg und ebenso der sittliche Anspruch, der ursprünglich damit verbunden ist. Was übrig bleibt, ist ein Idyll. Es läßt sich gut verbinden mit dem idealistischen Reich der idealen Gesinnung, der sittlichen Innerlichkeit - wenn nämlich dieses Reich verweichlicht und verharmlost wird zu einem Land der idealischen Gesinnung und der schönen Innerlichkeit, mithin gleichfalls zum Idyll. Insofern steht das Symbol der Schlaf- und Traumkammer nicht für das Jenseits, sondern für sich selbst an dessen Stelle, und zwar in merkwürdlichem, wenn auch in ungewolltem und verholtenem Widerspruch dazu.

Als solch Idyll gestaltet Hebbel seine Wesenssphäre in "Erinnerung."²⁾ Er läßt alles ethisch-metaphysische Beiwerk fort und entwirft eine Traumlandschaft, die er mit lieblichen Bildern vergangener Wonnen bevölkert. In dies ätherische Wunderland läßt er sich hineinsinken aus den tosenden Wassern des Lebensstromes, um sich von dem balsa-

1) H.Jb. 53 73

2) W VII 12

mischen Halbdunkel in himmlischen Frieden einlullen zu lassen. Vorbild nach Wortgebung und allgemeiner Stimmungslage sind wie für die anderen Gedichte jener Zeit Schillers "Hoffnung", "Worte des Glaubens" und "Worte des Wahns" sowie gerade für das Motiv der Erinnerung C. A. Tiedges "Urania", eine weit verbreitete¹⁾ christliche Popularisierung des Kantischen Idealismus. Nach deren Muster schwärmt Hebbel z.B. auch in "Treue Liebe" von dem Zustand, "wo uns die Phantasie verlorne Gebilde der Vergangenheit vorgaukelt und unser Herz in eine sanfte Melancholie versetzt, die...unser Leben wie durch Mondschein erhellt."²⁾

Im "Traum" wurde die harte Wirklichkeit zum bösen Traum verharmlost, in "Erinnerung" das Wesen als schöner Traum verstanden. Beides läuft hinaus auf eine Flucht aus der Wirklichkeit in den Traum. Die Flucht aus der Wirklichkeit ist das treibende Moment all dieser poetischen Versuche. Deshalb kehrt immer das Symbol des Schlafens und des Träumens wieder. Ein Symbol, das aber gleichfalls auf das Wesen im Sinne des Jenseits deuten soll, und dabei doch nur zeigt, daß mit dem Jenseits und dessen sittlichem Anspruch ebensowenig ernst gemacht wird wie mit der Wirklichkeit. Das kommt besonders klar heraus, wo die Rede ist von jenem Anspruch.

"Kains Klage" ist nicht nur Klopstock, Matthisson und Hölty verpflichtet, sondern vor allem auch dem zerknirschten Sünder Franz Moor und der "Elegie auf den Tod eines Jünglings".³⁾ Schiller trauert hier um den Verlust des schönen Erdenlebens und jubelt gleichzeitig über den Himmelsflug des Geistes.⁴⁾ Er ruft dem Diesseits ein Ja zu und dem Jenseits auch. Das Rangverhältnis zwischen beiden steht zwar letztenendes außer Frage; dennoch herrscht zwischen ihnen starke Spannung. Mit solcher Spannung nimmt Hebbel es nicht auf. Er entwertet das Diesseits und stellt den Menschen wiederum in seiner ganzen Nichtigkeit zur Schau. Keineswegs erscheint jedoch deshalb das Jenseits in um so strahlenderem Licht. Vielmehr ergibt sich zunächst nur jene "düster-biblische" Ansicht vom Menschen, den seine Schuld zu Boden drückt:

"Und du hoffst auf Gottes Huld?

Niemals wird er dir vergeben,

Denn zu groß ist deine Schuld."

1) "Urania, über Gott, Unsterblichkeit und Freiheit, ein logisch-dialektisches Gedicht in sechs Gesängen" 1801; vgl. Liepe H. Jb. 53, 29ff. 2) H. Jb. 53 72f. 3) W VII 10f. 4) S I 14

Hier kommt einmal der strenge Moralismus heraus zusammen mit dem furchtbaren Gott des Gerichts und der Rache. Doch mit beiden wird nicht ernst gemacht. Es tritt vielmehr der dialektische Umschlag zur Erlösung ein: aber nicht zum Jenseitsparadies selbst, sondern zu dem, was daran das wichtigste für Hebbel ist: zum bergenden Dunkel der Schlaf- und Traumkammer, die alle Not und alles Schuldbewußtsein wohlthuend umhüllt und auslöscht.

"Inn'res Auge, o erblinde!
Decke es mit dunkler Binde,
Gottes Vaterhuld!"

Die ethisch-religiöse Problematik mündet also in die Schlaf- und Traumkammer, anstatt ins Jenseitsparadies des Erlösergottes. Andererseits ist das Idyll der Schlaf- und Traumkammer wie das der idealischen Gesinnung und schönen Innerlichkeit eine, ja die wesentliche Seite am Paradies. Deshalb kann das Paradies als solches dort deutlich hervortreten, wo jene Seite das wesentliche an ihm bleibt. Das ist der Fall in dem Gedicht "An die Unterdrückten",¹⁾ Da gibt es den strafenden Richter Gott nicht mehr und auch nicht die Frage nach der Sündenschuld. Da gibt es nur noch eine himmlisch-schöne Preisverteilung an bewährte Unschuld. Der Herrgott führt sie
"...in sein Siegesland
Und windet ihr, zum wohlverdienten Lohne,
Ums Haupt der Duldung schöne Palmenkrone."

Hier ist das Reich der idealischen Gesinnung und der schönen Innerlichkeit, wenn nicht zum Paradies im eigentlichen Sinn geworden, so doch zu dessen eigentlichem Inhalt. Allerdings hört dieses Paradies deshalb nicht auf, als Land des Schlafes und des Traumes zu fungieren. Wie es vor allem ja aus einer Flucht in Schlaf und Traum hervorging. Das bestätigt abermals "Der Quell", mit dem die jüngste Entwicklung nun rasch ihren Gipfelpunkt erreicht. Er steht Schillers Gedichten "Elysium" und "Der Pilger" nahe.²⁾ Außerdem vermitteln die Idylliker und Klopstock, ferner die protestantische Erbauungslyrik der norddeutschen Pastoren. Bornstein sagt:

"Neben der Trivialisierung Schillerscher Rhetorik bildet die Verwässerung von Motiven der Idylliker ein wesentliches Kennzeichen holsteinischer Pastorenlyrik. Der wallende Pilger, der fromme Greis am Pilgerstabe mit ihrer Verachtung irdischen

1) W VII 13

2) W VII 16; S I 42, 295

Treibens und ihrer blassen Sehnsucht nach dem Jenseits gehören zum eisernen Bestand dieser Dichtung. Typisch für sie und den jungen Hebbel...ist auch der über Schiller und die Idylliker letztenendes auf Klopstock zurückgehende Apparat der Siegesfahnen, Friedenspalmen und Überwinderkronen, der Harfen- und Sphärenklänge, der Blumenauen, fächernden Weste und Balsamdüfte, der Seraphim und Cherubim, Gottes oder des Heilands auf dem Thron, aller dieser ständigen Attribute zur Ausstaffierung der Gefilde der Seligen."¹⁾

Solch weltflüchtiger Idyllik also frönt der 16/17jährige Hebbel. Fischer spricht im Hinblick auf den "Quell" höchst charakteristisch von einfachem "Hinwegtäuschen über den Schmerz durch Vorgaukeln schöner romantischer Bilder in der Art, wie eine Mutter ihr weinendes Kind in den Schlaf (!) singt."²⁾

"Walle, Pilger, walle
Sonder Weile zu!
Suche, du wirst finden
Wundersüße Himmelsruh!

Laß es dich nicht ängsten,
Ob das Leben stürmt,...
Sieh, es folgt ein Morgen
Auf die dickste Nacht....

Auch durchs Erdgefilde
Rinnt ein Himmelsquell" -

- das ist die schöne Innerlichkeit, die nun auch den Freundschaftskult umfaßt:

"In dem Arm der Freundschaft
Schläft man ruhig ein -
Lieblich wird das Träumen,
Schön ja schön der Morgen sein....

Auf der Nächte Dunkel
Folgt das Morgenrot,
Auf ein stürmisch Leben
Folgt ein frommer, sanfter Tod....

Leg' getrost dich nieder,
Schlummre, Pilger, ein,
Lieblich wird dein Träumen,
Dein Erwachen himmlisch sei'

1) JH II 242

2) a.a.O. 63

Wieder ist ein erlösendes Versinken in Schlaf und Traum das Hauptmoment. Wie ja auch die Sehnsucht danach das Hauptmoment ist, aus dem Hebbel inhaltlich die Vorstellung des Jenseits konzipiert. Deshalb erscheint dies selbst als ein Paradies des Traumes.

3.

Traumparadies und sittlich-schöne Innerlichkeit

Im Zuge seiner idyllisierenden Tendenz klammert Hebbel zwar den strengen Moralismus seiner alttestamentlichen und germanischen Voraussetzungen weithin aus; und die sittliche Innerlichkeit macht darum weithin einer bloß schönen Innerlichkeit Platz. Das Sittliche verschwindet dabei aber nicht vollständig. So sehr es aufgeweicht und sentimentalisiert wird, es bleibt unlösbar von Hebbels Lebensgefühl, besonders auch von seiner Vorstellung des Jenseits. So ergibt sich denn als dessen wesentlicher Inhalt auch eine sittlich-schöne Innerlichkeit, die zugleich als Brücke zu ihm dient. Eine derartige Verbindung von Jenseits und schöner Sittlichkeit fand Hebbel außerdem schon fertig vor bei Klopstock, den Idyllikern, bei den Pastoren, bei Schiller, überhaupt bei Christentum und Idealismus. Er fand sie vor als weltanschauliches und literarisches Erbgut. Dennoch konnte er dies Erbe nicht einfach übernehmen. Bei seinen starken Voraussetzungen für das Ethische ließ sich die sittliche Innerlichkeit eben doch nicht ohne weiteres verbinden mit dem bloß schönen Gefühl.

In der Verbindung mit dem christlichen Jenseits war das Sittlich nicht Selbstzweck, sondern Mittel, nicht autonom, sondern heteronom. Auf den ersten Blick scheinen einige Sentenzen davon abzuweichen:

"Das Laster sättigt sich im Überdruß,
Und Gift wird sein Genuß schon im Genusse."

"Bieder, schön und edel wandeln,
Reicht sich selber zum Gewinn!"¹⁾

Im Zusammenhang der Traumparadiesdichtung ist solcher Gewinn in sich selber aber so viel wie der Gewinn, den die sittliche Innerlichkeit, und zwar nicht im Diesseits, sondern erst im Jenseits einbringt. Von autonomer Ethik wie bei Schiller kann hier keine Rede sein.

1) "An die Unterdrückten", "An die Tugend" W VII 12, 16

Geht es nicht primär um das Sittliche und wird das Sittliche zudem gefühlvoll aufgeweicht zu einer sittlich-schönen Innerlichkeit, so kommt es auch nicht auf strenge Unterscheidung und schlüssige Verbindung seiner Elemente an. Das zeigt die Maxime:

"Groß wie Götter laßt uns handeln,
Still bescheiden sei der Sinn."¹⁾

Hebbel hat dabei eine gewisse Polarität im Auge. Die läuft jedoch hinaus auf eine Verbindung des psychisch Unvereinbaren. Der gleichen erinnert an die idealischen Helden des jungen Schiller. Die vereinen ja genauso unpsychologisch männliche Größe mit reiner Innerlichkeit. Dahinter steht die stürmische Begeisterung für jede Art von Tugend, für die Tugend überhaupt, für die Idee des Sittlichen. Das Ideal soll dabei eines, einheitlich und einheitlich sein: das Wesen in der vertikalen Dimension.

Diese Konzeption zwingt oft zu Inkonssequenzen. Manchmal eben widerstreiten sich die Werte, die einer wie der andere dem Wesen zugeordnet sind. Dann muß einer, und zwar der jeweils niedere, mit der Wirklichkeit verbunden werden. Dadurch wird von Fall zu Fall die Einheit und Geschlossenheit des Wesens immer wieder hergestellt. Die ursprüngliche Wesenhaftigkeit des Wirklichkeitswertes klingt aber noch in der Spannung nach, die zwischen ihm und dem Wesenswert besteht und die nicht bestehen könnte zwischen Wert und Unwert.

Hebbel nun verfißt fast krampfhaft den Primat des einen Wesens samt der dazugehörigen sittlich-schönen Innerlichkeit vor dem Diesseits, vor dem Dasein auf der Erde und allem irdischen Verlangen. Und es zeigt sich auch bei ihm, daß das nicht so einfach geht.

"Freundschaft. An L." hat manche Äußerlichkeit gemeinsam mit Schillers "Triumph der Liebe".²⁾ Schiller feiert hier, in "Die Freundschaft" und anderen Gedichten der Anthologie die Sympathie als kosmische Urkraft.³⁾ Hebbel hingegen fragt nach ihrem Verhältnis zur Tugend im engeren Sinne. Deren Antipode ist diesmal nicht die schlechte Welt, sondern der Satan persönlich. Er verführt und mordet

"...den schönen Glauben...

An Menschenwert und Gott und Ewigkeit"

und inspiriert den Verfasser zu folgendem Finale:

1) "An die Tugend" W VII 16 2) W VII 21 3) S. I 29,43

"O hör, o hör es, unerfahrene Jugend, --
Nicht ohne Glauben, ohne Tugend
Grünt dir der Freundschaft Segenspalme nicht --
Und linderte dein Freund dir tausend Schmerzen,
Vermag er frevelnd mit dem Heiligsten zu scherzen,
O flieh ihn, flieh ihn, eh' das Herz dir bricht!"

Das ist schulmeisterlich und philiströs. Wie sehr, zeigt der Vergleich gerade mit dem jungen Schiller. Der glaubt an die sieghafte Gewalt des guten Gefühls. Ganz von selbst folgt Tugend aus der Freundschaft, weil diese selber Tugend ist. Hebbel macht es umgekehrt. Zuerst kommt Tugend im moralischen Sinn. Freundschaft steht auf einem andern Blatt. Gegenüber Schiller mutet das spießbürgerlich an, pedantisch. Hier gibt es kein "Seid umschlungen, Millionen!" Den edlen Gefühlsüberschwang von Schillers Ethos vermag Hebbel nicht nachzuvollziehen. Er übernimmt davon nur die pietistische Sentimentalität, die zu seinem Traumparadies paßt. Ähnlich liegen die Dinge, wenn er nach dem Vorbild von "An die Freude" ein Gedicht verfaßt mit dem Titel "An die Tugend" und es im Rhythmus der Hymne so beginnt:

"Tugend, Tochter beßrer Welten,
Schmückend mit dem schönsten Lohn..."¹⁾

Wo Schiller Freude und Freundschaft besingt, da spricht Hebbel von sittlicher Tugend. Wo für Schiller die Einheit des Sittlichen fraglos gesichert ist im schönen Gefühl, da hebt Hebbel den moralischen Zeigefinger und verweist pedantisch auf den Unterschied zwischen der schönen, diesseitig-zwischenmenschlich orientierten Tugend und der sittlichen, göttlich-jenseitsorientierten. Er unterscheidet zwischen Diesseits- und Jenseitswert, zwischen Wirklichkeits- und Wesenswert. Zwar versteht er beide als wesentlich. Doch beide stehen für ihn in ganz bestimmter Rangordnung, und zwar so, daß sie nicht eo ipso einhellig zueinanderstehen, sondern einander widerstreiten können.

Solche Vorzeichen einer künftigen Problematik bleiben aber periphras und beeinträchtigen das Gesamtbild nicht. Danach fungiert Hebbels Jenseitsparadies als Ort des Schlags und Traums, als Fluchtborg vor der Wirklichkeit. Die Brücke zu ihm hin und einer seiner wesentlichen Inhalte ist dabei die sittlich-schöne Innerlichkeit. Nicht von hier droht dem eigentlichen Charakter des Jenseits die Gefahr, verfälscht zu werden, sondern von seiner Funktion, die es herabwürdigt zu einem Paradies des Träumens.

1) W VII 14

III. Vorstoß
auf das Diesseits
1830, erste Hälfte

1.

Ein Wert des Diesseits: die Liebe

Die sittlich-schöne Innerlichkeit birgt im Umkreis ihrer Möglichkeiten von vornherein das Motiv der sentimental, idealischen Liebe. Dies Motiv greift Hebbel nunmehr auf. Freilich gestaltet er es unerotisch. Produktionen vom Format des "Quell" erlauben das zunächst nicht anders. Und dem letzteren vollkommen ebenbürtig ist die "Elegie am Grabe eines Jünglings".¹⁾

So wenig wie bei den übrigen Gedichten von Ende 1829 gibt es hier die Spannung zwischen Diesseits und Jenseits, die Schillers "Elegie auf den Tod eines Jünglings" durchwaltet. Weiterhin bleibt der Blick ausschließlich auf das Jenseits gerichtet, erscheint das Jenseits als Bereich des tröstlichen Vergessens in Schlaf und Traum. Nur eins ist neu. Dem frommen, schönen Engel, der da emporfliegt zu den Gefilden der Seligen - ihm weint ein holdes Mägdlein heiße Tränen nach; ein Mägdlein, das es kaum erwarten kann, dem Entschwundenen nachzuschweben. War das der Weg, der Hebbels Eigenart entsprach?

Sein erster Versuch mit dem Liebesmotiv fiel völlig anders aus. Wie beim Lauradichter der Anthologie wimmelt es in "Sehnsucht. An L." nur so von Welten und Ozeanen, führt die kühne Fahrt den Liebenden durch Nacht und Nebel, Himmel und Hölle. Aber das stolze Pathos verpufft, erweicht sich zu kläglichem Flehen um Erhörung, sammelt sich wieder zur Kundgebung des handfesten Wunsches, am Busen der Angebeteten erwärmen zu dürfen, um endlich wie aus Angst vor der eigenen Courage von neuem sich zu flüchten in kosmische Bilder von extremen Dimensionen.²⁾

Der Schreiberlehrling vermag Schillers männlich-sieghaftes Pathos nicht durchzuhalten. Er gleitet aus, einerseits in weichliche, andererseits in konkret-massive Töne. Er fühlte selbst, daß das mißlungen war. Und so entstand das noch am ehesten lesenswerte unter all den angeführten Machwerken, nämlich die ergötzliche Selbstkritik:

1) W VII 21

2) W VII 9

"Copia

der hoch-wohl-sehr-wichtigen Sehnsucht

an L....

Gar jämmerlich und anmutig

zu lesen.

Auf absonderliches Anverlangen

neu

aufgetischt, und mit ra-

ren Anmerkungen vermehret

vom

unterzeichneten, liebeblühenden, sehn-

suchtbrennenden Ver-

fasser derselben."¹⁾

Diese Selbstironie ist ganz privat und unliterarisch. Sie dient dem Schreiber - und das ist das Aufschlußreiche - als willkommener Vorwand zu erotischen Eindeutigkeiten. Aber die künstlerische Kritik steht doch voran. Sie schließt mit der "Nutzanwendung: Knabe sah einen Irrwisch und rief: Vater, welch ein Stern!"

Der 15jährige hatte seine wahre Einstellung zum anderen Geschlecht nicht ausgedrückt. Einerseits verfuhr er zu gespreizt und andererseits zu grob. So also ging es nicht. Bei "Freundschaft. An L." verfuhr er denn auch behutsamer. Desgleichen vermied die "Elegie" peinlich jeden Stilbruch. Das ging aber wiederum auf Kosten alles Erdhaften, Natürlichen. Hebbels Eigenart entsprach das nicht. Da kann es nicht verwundern, wenn die weiteren Gestaltungen des Liebesmotivs allmählich dem Natürlichen, der Erde, dem Diesseits näher kommen.

Einen erheblichen Schritt in dieser Richtung bedeutet "Laura".²⁾ entstanden wohl um die Wende 1829/30. Die bisher durchweg herrschenden Versmaße Schillers und des Kirchenliedes weichen volkstümlichen Formen, wie Heine sie kultivierte. Die gefühlvollen Deklamationen werden aus ihrer früheren Statik befreit und um ein schlichtes Geschehen herum geordnet. Die dick aufgetragene Jenseitsmetaphorik von einst weicht einfachen Bildern aus der Natur. Noch freilich trägt die himmelzugewandte Sentimentalität den Hauptakzent; und die Freundin, die auch hier dem Verbliebenen nachtrauert, ist genauso blutarm wie ihr Gegenstück in der "Elegie".

Dennoch, "Laura" bietet auch gehaltlich Neues. Das zurückbleibende Mädchen härt sich jetzt tatsächlich zu Tode, aus Sehnsucht

1) W XIV 297

2) W VII 19

sucht nach dem Geliebten und aus Sehnsucht nach dem Jenseits. Das ging schon in der "Elegie" zusammen. Dabei war wie sonst auch die Hauptsache das Jenseits, galt der Tod als Durchgang zum ewigen Heil. Das wird in "Laura" anders. Hier bestätigt sich das Mißtrauen gegen Hebbels Einstellung zum Jenseits. Der Tod gilt jetzt - und das klingt echter - als wild trennendes Schicksal. Nur er macht das Diesseits zu einem Jammertal. Wenn er dabei zugleich das Jenseits erstrebenswert erscheinen läßt, so nur als die Sphäre, in der die Trennung wieder aufgehoben wird, in der es ein Wiedersehen gibt:

"Und sterb ich, senkt die Hülle
Bei ihm, o Bruder, ein -
Des Daseins schönste Fülle - -
Bei ihm ist sie allein."

Damit ist heraus, was von Anfang an hinter Hebbels Jenseitsvorstellung steckte. Erfüllung ist im Grunde zu erwarten nur von Diesseitswerten und im Diesseits. Erst und nur, wenn daraus nichts wird, wendet Hebbel sich dem Jenseits zu. Dort sucht er nichts spezifisch Jenseitiges, sondern nur Vergessen des unerfüllten Irdischen, Trost und Ersatz für die irdischen Enttäuschungen. Und zwar sucht er das alles wiederum in Form von Schlaf und Traum:

"Ihr Leib ruht ihm zur Seite,
Und schlummert engelsüß."

Hebbels Jenseitsparadies der Schlaf- und Traumkammer war eben nie ein echtes Jenseits, der Gegenpol zum Diesseits, die Transzendenz, das ganz Andere. Es war und ist vielmehr ein potenziertes Diesseits, ein Wunschbereich, in dem die Diesseitswerte vollkommen oder doch in angemessener Form ersetzt sind. Es ist ein Paradies von Gnaden des Diesseits. Spezifisch christlichen Charakter hat es kaum und nur nach außen hin, und das vor allem deshalb, weil Hebbel keine andere Art von Paradies als eben diese fertig vorfand und sich seine Traumwelt gar nicht anders denken konnte. Nun zeigt sich, daß es ihm auf diesen christlichen Charakter und S des Jenseits gar nicht ankommt.

Wie seine Vorstellung vom Jenseits bisher die eines Traumparadieses war, so war seine poetische Welt bisher ein Reich des schönen Scheins. Und wie das Liebesmotiv an seiner Jenseitsvorstellung die Verankerung im Diesseits aufzeigt, so verschafft es auch der künstlerischen Welt des schönen Scheins mehr Wirklichkeitsnähe, dem Gehalt wie auch der Form nach, innerlich und äußerlich. Inso-

fern leitet "Laura" die erste Wende in Hebbels dichterischer Entwicklung ein. Bisher suchte er bei Schiller nur Gedanken. Seine poetischen Versuche boten dementsprechend auch nichts anderes als Reflexionen. Einmal versuchte er, mit dem Itzehoeer Wochenblatt Verbindung aufzunehmen. Als der Redakteur wünschte, die Gedichte sollten sich auf bestimmte Gegenstände beziehen, wies Hebbel solche Zumutung entrüstet ab: er könne doch nicht Sand und Steine besingen!¹⁾ Das wird nun anders. Wenn auch nicht Sand und Steine, so ziehen doch die Dinge der Natur und mit ihnen echte Stimmungsmomente in Hebbels Lyrik ein. Und auch inhaltlich macht die Natur sich geltend, durch das Motiv der Liebe.

Die Liebe ist ein Diesseitswert, ist wesenhaft. Zwar wird das Wesen ideologisch hier als Jenseits aufgemacht und als Bezug zum Jenseits. Seinen Gehalt jedoch hat es vom Diesseits. Es soll den Wert der Liebe irgendwie vollenden oder auch ersetzen. So oder so ist es relativ aufs Diesseits, ist es verankert auf der Erde. Absolut und wesenhaft ist dabei allein der Diesseitswert der Liebe.

2.

Vom Ethos des Diesseits: Treue und Rache.

Judithmotiv a

Ist die Liebe ein Diesseitswert und wesenhaft, so fragt es sich, warum das Wesen nur dem Jenseits zugesprochen werden soll und nicht auch der Wirklichkeit, dem Diesseits. Ja überhaupt die Gleichsetzung von bloßer Wirklichkeit und Diesseits einerseits, von Jenseits und Wesen andererseits, erscheint dann fraglich. Stellt man diese Frage aber, so gerät die vertikale Dimension von Wirklichkeits- und Wesenswerten durcheinander, so geraten Einheit, Harmonie, Einhelligkeit des Wesens in Gefahr. Und die wird keiner gerne preisgeben, der bisher an sie glaubte.

Bei Hebbel braucht der Diesseitswert der Liebe diese Frage nicht heraufzubeschwören, solange er verbunden bleibt mit der sittlich-schönen Innerlichkeit, die dem Jenseits als wesentlicher Inhalt beigelegt ist. Anders wird das, wenn die Liebe wirklicher, lebendiger erscheint, im Zusammenhang mit andern Werten, mit Werten, die ausgesprochen irdisch-diesseitig sind und den christlichen Jenseitswerten widerstreiten. Hebbel will und kann das noch nicht wahrhaben. Er sieht den Bruch nicht; doch er spürt ihn. Er trachtet, die Harmonie und Einheit des Wesens aufrechtzuerhalten und

1) HP I 11

den schönen Schein seiner poetischen Welt intensiver zu verklären, zu harmonisieren, zu idealisieren, zu idyllisieren. Mehr und mehr hat er sich ja auch die Mittel dazu angeeignet. Solche Mittel liefert weiterhin der Apparat des Paradieses. Außerdem lernte Hebbel aber auch von E.Th.A. Hoffmann und Heine, wie man Stimmungen erzeugt. Mit solcher Technik, die gelegentlich schon virtuos anmutet, verschafft der 17jährige sich zu den Dingen eine sichernde, beruhigende Distanz. Möglich, daß ihn gerade das auch wiederum verlockt, nun einmal mehr zu wagen als bisher.

Das Gedicht "Er und ich"¹⁾ läßt die Katastrophe der Liebenden bereits in trostlosem Grauen enden, ohne Ausblick auf Erlösung, auf das Jenseits-Wesen. Die "Romanze" geht noch weiter.²⁾ Erstmalig behandelt sie das sittliche Problem zwischen Mann und Frau.

Ein hoffnungsvolles Mädchendasein endet in Verzweiflung und Selbstmord. Ursache ist die Treulosigkeit des Verführers. Mildernd wirkt nur das Naturgeschehen, das kunstvoll wechselt mit den menschlich-ethischen Vorgängen. Vom Himmel ist erst ganz zuletzt die Rede. Er ist hier nicht das Paradies, sondern der Thron des Richter Gottes, die sittliche Instanz. Seine Funktion ist allerdings nur sekundär. An der entscheidenden Stelle nämlich wird nicht seine Gerechtigkeit angerufen; vielmehr ruft die Verlassene dem fernen Ungetreuen zu:

"Und hast du gebrochen die heiligste Pflicht,
Dort oben, dort oben entgehst du mir nicht!"

Damit mag Gottes Richters, auch gemeint sein. Doch nicht auf diesen kommt es an. Er gewährt dem Menschen nur die Rache, die er fordert. Vorchristliches Racheethos bricht da mächtig durch die christlich religiöse Aufzucht hindurch. Es ist dasselbe Racheethos, das Marianne vom Christentum trennt (vgl. Einleitung).

Den bedeutsamsten Schritt in der eingeschlagenen Richtung tut Hebbel mit "Rosa"³⁾ - und wohl auch gerade deshalb, weil er es zugleich in eine übersteigerte Idyllik zurück.

"Weh, vom Arm des falschen Manns umwunden,
Schief Luisens Tugend ein!"

Friedrich Schiller"

Dies Motto aus der "Kindsmörderin" schickt er voran, weil er hier vom selben Thema handelt.⁴⁾ Formale Unterschiede gibt es viele zwischen beiden Stücken. Schiller läßt die Unglückliche alle 120 Verse selber sprechen, pathetisch die Kette von Leiden,

1) W VII 24

2) Das. 26

3) Das. 28

4) S I 23

Rachezorn, Untat und reuiger Sühne ausbreiten samt der gefühlvollen Moral am Schluß. Anders Hebbel. Er setzt alles um in Bewegung und Geschehen. Dessen herbe Konturen mildert er mit stimmungsvollen Naturbildern. Einmal wird dieser hauchzarte Schleier allerdings zerrissen, und zwar von einer schwülen Realistik, die noch massiver ausfällt als seinerzeit in "Sehnsucht."

"'Komm, laß uns in die Laube gehn...'

'Nein, Herrmann, nein - ich muß zurück' -

'Ach, Rosa, - - kaum ein Augenblick' - -

Und sträubend geht sie mit ihm fort."

Das geht zu weit. Und prompt setzt fortissimo die Jenseitsmusik ein, wie um den Lapsus zu übertönen. Himmel, Hölle, Engel, Teufel, Harfen, Seraphim, zarte Blümlein und linde Weste bevölkern die Bühne des Geschehens wie einst. Das ist der erste Rückfall ins Idyllische.

Die Handlung nimmt ein paar Motive aus Schillers "Kindsmörderin" auf und entwickelt sie mit bis dahin, wo Schillers Mädchen ruft:

"Ha, Verräter!" "auf entfernte Meilen

Jage dir der grimme Schatten nach,

Mög' mit kalten Armen dich ereilen...,

Geißle dich vom Paradies zurück."

Hier nun scheiden sich die Wege. Bei Schiller kommt es zu Vergebung, Reue und begeisterter Sühne der eigenen Schuld. Nichts davon bei Hebbel. Wie das Mädchen der "Romanze" ruft auch Rosa:

"Dort, Herrmann, dort - im Weltgericht -"

Und nun wird auch getan, was dort nur angedeutet wurde: die Betrogene vollzieht höchstselber das Gericht, die Rache. Mit Geisterarm ergreift sie aus dem Grabe "Ha!" den Bösewicht und reißt ihn triumphierend zu sich in die Tiefe. Nichts ist vernehmlich von Sündengefühl oder Reue. Dabei hat diese Frau doch gegenüber Schillers Mädchen nicht bloß ihr Kind getötet, sondern auch den Mann sowie sich selbst. Ihr Sündenregister ist das größere. So wenigstens ergibt es sich aus christlichem Aspekt. Das ist aber offenbar nicht der Aspekt Hebbels. Ausdrücklich nämlich nennt er die Rächerin unschuldig; ja er feiert ihre Rache als göttliches Gericht. Dabei trat Gott auch diesmal gar nicht wirksam in Erscheinung! Und das Ethos, dem er hier sein Siegel leihen soll - es ist im christlichen Verstande ja gerade widergöttlich! Gott war für Hebbel eben die Instanz des Sittlichen, im christlichen wie auch im vorchristlichen Sinn des Alten Testaments und des

germanischen Empfindens. Er war nicht nur der Richter selbst, sondern auch die Instanz, vor der die Rache gut erschien. Das ist weniger alttestamentlich als germanisch. Es tritt schon über den Bereich des Christentums hinaus.

Fast immer ist ihm jedoch nicht allein der Gott der Rache, sondern auch der Gott der Erlösung, der Fürst des Engelsparadieses. Deshalb ist es durchaus folgerichtig, daß die Katherin nicht nur den Beifall Gottes findet, sondern ihre Seele auch von "Engelskindlein, sanft und mild, des jungen Jesu Ebenbild," mit Spähen- und Posauhenklang empor ins Paradies getragen, wenn ihr Lebt schließlich gebettet wird zu süßem Schlummer:

"So schlafe denn dein Staub hier süß,
Sei selig du im Paradies."

Alles ist zuletzt in bester Ordnung. Die harmonische Geschlossenheit des christlichen Weltaspektes bleibt gewahrt. Das neuestamentliche Erlöserparadies wird in Tönen beschworen wie letzthin selten. Es ist, als forcire Hebbel die harmonisierenden Tendenzen seines Weltbildes, um den Zwiespalt zu überbrücken, der sich darin auftut. Zugleich als Ausgleich für die unerbittlich harte Ethik, die sich da zu Worte meldet und die Disharmonie des Daseins schroff hervorhebt.

Dieser Ausgleich fiel nicht schwer. Vereinte doch das Christentum, wie er es übernahm, bereits die widersprechenden Tendenzen des Alten und des Neuen Testamentes. Dazu kommt freilich, daß die Gerechtigkeit hier nicht die Sache Gottes allein ist, sondern auch Aufgabe und Werk des Menschen. Solches Racheethos ist genau wie das der Treue, gegen deren Verletzung es sich wendet, ein Ethos ohne Gott, ein Ethos, das im Diesseits wurzelt, kein alttestamentliches, sondern germanisches Ethos. Freilich, jenem ähnelt es; und deshalb kann der Zwiespalt zwischen christlichem und unchristlichem Weltgefühl hier überdeckt bleiben.

Als es um Tugend oder Freundschaft ging, entschied Hebbel für die Tugend. Das sah damals aus wie die Entscheidung für den Jenseitswert, zugleich als Entscheidung für das Sittliche im strengen Sinn. Das muß nicht notwendig zusammengehen. Es kann daraus auch die Entscheidung für das Sittliche schlechthin werden, unabhängig von der Transzendenz, gleichgültig gegen sie oder gar im Gegensatz zu ihr. "Rosa" wäre dann ein Zwischenstadium auf dem Weg dorthin. Wird hier doch - freilich ohne Wissen oder Wollen -

aus einem sittlichen Gefühl heraus gehandelt, das mit dem Jenseits und dem Gott des Christentums nicht mehr vereinbar ist. Es wird gehandelt aus demselben Ethos, aus welchem Judith sich dann rächt an Holofernes. Hebbel aber glaubt, das alles sei noch christlich.

3.

Ein Wesensbereich des Diesseits: die Natur

Das Liebesmotiv erweiterte die Wertwelt Hebbels und seine poetische Welt nach der Seite des Diesseits. Es legt das unchristliche, diesseitig orientierte Ethos der Treue und der Rache bloß. Künstlerisch verband es sich mit den neuen Stimmungsbildern der Natur und dem alten Apparat des Jenseitsparadieses. Beides waren Möglichkeiten, das Diesseits mit all seiner Problematik wieder zu verklären. Von diesen Möglichkeiten, besonders von der zweiten, machte Hebbel schon in "Rosa" wieder ausgiebig Gebrauch. Das tut er auch in weiteren Gedichten, die freilich gar nicht problematisch sind.¹⁾ Er zieht sich wieder aufs Idyll zurück und d.h. wieder auf ein Paradies des Schlafs, des Traums, dessen beruhigender Aspekt auch sonst wenigstens im Hintergrunde sichtbar war. Mittelpunkt ist fernerhin das Geschehen zwischen Mann und Frau. Zwar ist die Atmosphäre meistens idealisch, sentimental, idyllisch. Dennoch kommt ein neues irdisches, natürliches Moment hinzu: das Motiv von Mutter und Kind.

Zuerst tritt es auf in dem Gedicht "An einen Verkannten".²⁾ Hier dient es freilich nur dazu, Gedanken zu symbolisieren, die der Titel bereits andeutet und die sattsam bekannt sind. Die böse Welt erkennt den Tugendhaften. Das Jenseits verheißt ihm Seligkeit. Der Tod wird ihm ein ruhig Lager bereiten zu lindem Schlaf und lieblichem Traum. Hebbels Stellung zur gesellschaftlichen Wirklichkeit hat sich danach in nichts geändert. Verständlich also, daß er weiter vor ihr flieht in eine bessere Welt. Ob diese allerdings das Jenseits bleiben wird, das Paradies, scheint fraglich angesichts der Entwicklung auf das Diesseits zu und angesichts der Tatsache, daß es ja nie um das Jenseits selber ging, sondern primär immer nur um eine Schlaf- und Traumkammer, für die sich bloß kein anderer Ort anbot und die vom Jenseits ihre Legitimität lieh.

1) "Die Nacht", "Herakles' Tod", "Liebe" W VII 26, 34, 36 2) Das. 40

Diese Frage beantwortet das Gedicht "Der erste und der letzte Kuß."¹⁾ Das neue Motiv von Mutter und Kind hat hier erstmals tragende Bedeutung. Zugleich tut sich wieder einmal die Not des Daseins offen kund. Der Tod entreißt den Eltern das geliebte Kind. Namenloser Schmerz ergreift die Mutter:

"Da gräbt sie die Lippe, erblichen und kalt,...

Noch einmal in des Lieblings Leiche."

Das ist der erste und zugleich der letzte Kuß. Die finsternen Schicksalsmächte treiben da ein sinnlos-grausames Spiel mit den Menschen. Trost- und hilfeheischend sucht der Blick nach einem Ausweg, nach einer leeren Welt. Da ist wie stets das Jenseitsparadies des Christentums. Doch nur mit Anstrengung erhebt der rettungssuchende Blick sich zu ihm empor:

"Drum fest den Blick zu Sternenhöhn!

Hier wohnt nur Unvollkommenheit,

Von dort, wo Friedenspalmen wehn,

Winkt uns des Geistes Seligkeit!"

Jetzt ist da noch ein andres Reich. Und mühselos, voll Schwung und Wärme, erfolgt die Hinwendung zu ihm:

"Wir sehn uns wieder! so ruft die Natur,

So tönt es im eig'nen Herzen."

Es ist dasselbe Reich, dessen konkrete Erscheinungen in Hebbels Lyrik und dessen Mächte in der Welt verkörpert in dem Motiv der Liebe und in dem von Mutter und Kind. Es ist ein Reich, das nicht im Jenseits liegt; es ist ein Reich von dieser Welt; ein Reich, zu welchem "Rosas" diesseitsorientiert ist. Es ist ein Reich, das dem Himmelsparadies. Nach außen hin ist das Reich noch christlich, noch jenseitsorientiert. Es bemüht sich aber, sich das Diesseits an, sich ethisch-metaphysisch zu emanzipieren.

Eine offene Problematik bricht jedoch nicht aus. Sie braucht es nicht, weil die vorchristlichen Elemente in Hebbels Weltbild auch allseitig in jenen vielseitigen Aspekt enthalten waren, der Hebel selbst und seiner Zeit als christlich galt. Immerhin, wenn man die Natur als Wesensbereich des Diesseits sich hervordrängt, so erneuert sich zugleich doch auch die Paradiesidylle - viel mehr ein Zeichen dafür, daß Hebel die latenten Spannungen empfand und ihnen zu begegnen suchte.

IV. Das Diesseits 1830, zweite Hälfte

1.

Gott und Natur: das Wesen

Die latenten Spannungen in Hebbels Weltbild drängen einer ersten Auseinandersetzung zu. Die entfaltet sich zunächst in zwei Erzählungen. Sie sind beide Traumvisionen. Das problematische Verhältnis zwischen Diesseits und Jenseits wird dadurch zwar etwas entspannt, andererseits jedoch auch nicht gelöst.

Was "Holion" bietet, darauf bereiteten schon "Laura" und der "Kuß" mit ihrer Anklage gegen das sinnlos-wilde Schicksal vor.¹⁾ Der Mensch ist der grausamen Vernichtungsgewalt und brutalen Willkür einer personalen Macht ohnmächtig ausgeliefert:

"Nun will ich dich recht quälen,...du armes Menschenkind, das ist dein Geschlecht, aus Nichts entstehend, um Nichts kämpfend, zu Nichts kehrend."

Man fragt sich, ob da nicht Gott selbst gemeint sei. Wie dem auch sei, der Mensch muß die fürchterlichsten Qualen über sich ergehen lassen. Zuletzt entringt sich ihm der Schmerzensschrei: "Vernichtung, Allerbarmer, Vernichtung!" Eine Paradoxie, die den inneren Widerspruch in Hebbels Vorstellung vom Einen Gott des Wesens aufdeckt. Der Allerbarmer soll vernichten!

Der gerade Weg von hier aus würde in völlige Trostlosigkeit führen. Dagegen wehrte Hebbel sich. Deshalb hob er "Holion" in den unverbindlichen Bereich des Traums. Deshalb faßte er die ganze Frage entschlossen nochmals positiv an. Freilich, er war sich seiner Sache dabei nicht mehr sicher. Deshalb, und weil das Jenseits für ihn immer etwas mit dem Traum, dem Schlaf zu tun hatte, versuchte er es auch diesmal mit dem Traum. Weshalb auch dies Experiment ohne Verbindlichkeit ist.

Mit "Des Greises Traum" kehrt er die Perspektive von "Holion" um.²⁾ Betrachtet dieser die Jenseits-Diesseits-Dimension vom Diesseits her, so der Greis vom Jenseits. Dabei ergibt sich, daß die Martierung der Menschen keine Willkür ist. Sie hat vielmehr System. Alle bekommen ihr Teil, je nach Art und Schwere der Versündigung. Aus sicherer Höhe, an der Hand eines freundlichen Engels, schaut der

1) W VIII 3

2) JH II 36

fromme Greis dem gräßlichen Schauspiel zu. Franz Moors Vision vom Jüngsten Gericht klingt an. Dort heißt es, eine Locke des getöteten Vaters bringe die Wagschale der Sünden zum Sinken gegen diejenige der Versöhnung.¹⁾ Hebbel sagt: "Eine Träne der Unschuld, gelegt in die Wagschale des allgerechten Richters, und Millionen Welten wiegen sie nicht auf." Das klingt sehr ähnlich. Beidemal tritt die Erlösung zurück hinter dem Gericht. Aber die Verbrechen, die gerichtet werden sollen, sind jedesmal ganz andre. In den "Räubern" sind es Verbrechen am Vater und am Bruder: Vatermord und Brudermord.²⁾ Hebbel spricht hingegen nicht von Vater oder Bruder. Wo er hier überhaupt von einem Vater spricht, da nur von einem Rabenvater, auf welchen späterhin zurückzukommen ist. Ihm geht es um etwas anderes, nämlich wie in "Rosa" und "Romanze" um Vergehen im Zusammenhang des Geschehens zwischen Mann und Frau. "Treubruchige und Verführer" sind demnach die Verworfensten. Für sie "ist keine Erlösung; Himmel und Erde, Gott selbst kann sie nicht retten."

"Gott selbst kann sie nicht retten." Das Ethische führt da zu ungeahnten Konsequenzen - wenn die Autonomie des Racheethos in "Rosa" und "Romanze" derartiges nicht ahnen ließ. Gottes Allmacht ist demnach keine absolute. Die sittlichen Gesetze wenigstens bestehen unabhängig von ihm und bilden eine Ordnung sui generis. Gott ist lediglich der Richter, der ihre Befolgung zu überwachen und ihre Überschreitung zu bestrafen hat. Das geht entschieden hinaus über die Gottesvorstellung des Christentums und des Alten Testaments. Die sittliche Ordnung ist hier keine gottgesetzte. Sie ist autonom. Sie ist göttlich durch sich selber. Autonom und göttlich ist dann auch das sittliche Vermögen. Es kommt also darauf an, sich zu besinnen auf den "göttlichen Funken" in sich selbst, auf die Kraft zur Tugend:

Tugend ist die "Harmonie zwischen Neigung und Pflicht", die Herrschaft über den Augenblick. "Der Augenblick kann euch zum Gott erheben, aber auch zum Teufel stürzen. Daher ist euer ganzes Sittengesetz: seid Herren des Augenblicks oder seid Natur! Tugend ist eure Bestimmung, und diese Bestimmung ist, weil Natur sie gegeben hat, Natur. Folgt der Natur! Ihr könnt, was ihr wollt. Habt den Willen, Natur zu sein, und ihr seid es, und seid ihr ganz Natur, so habt ihr eure Bestimmung ganz erreicht."

Natur! In dem Gedicht "Der erste und der letzte Kuß" tauchte sie als metaphysisches Wesensreich des Diesseits auf, neben dem Jenseitsparadies. Sie paßte besser zu der diesseitsorientierten Ethik der Treue und der Rache aus "Rosa" und "Romanze". Um die Treue und um die Bestrafung der Treue geht es auch jetzt. Ausdrücklich wird dabei Gott die höchste Zuständigkeit abgestritten. Natur ist das Prinzip des Sittlichen und zugleich der Seinsgrund, der das Sittliche als sittliches Vermögen in den Menschen legt. Dies Sittliche hat Schillersches Gepräge seinem Inhalt und seiner Autonomie nach. Nur geht es nicht so sehr um das Problem und um den Ernst der sittlichen Entscheidung, sondern vielmehr um die schöne Harmonie von Pflicht und Neigung, um die bekannte sittlich-schöne Innerlichkeit.

Die metaphysische Begründung des Sittlichen im Diesseits wird hier so pathetisch proklamiert, daß man erwartet, der ethische Rigorismus würde gesteigert. Das ist aber nicht der Fall. Im Gegenteil. Soweit er bisher überhaupt vorhanden war, weicht er nun einer völligen Erschlaffung der sittlichen Energie.

Die metaphysisch-"vertikale" Dimension von Wirklichkeit und Wesen wird zwar von der Jenseits-Diesseits-Dimension verschoben zu der rein diesseitigen zwischen Natur und Wirklichkeit. Sie bleibt dabei jedoch erhalten als metaphysisch-"vertikale" Dimension; und ebenso erhält sich die "vertikale" Dimension, die am Menschen zwischen höherer und niederer Natur im sittlichen Verstande herrscht: "Die himmlischen Teile des Menschen sind stark mit Stoffen der Erde geschwängert, und diese Stoffe sind nur zu läutern im überirdischen Feuer der Tugend." Tugend ist aber Bestimmung durch Natur. Die himmlischen Teile und das überirdische Feuer hier beziehen sich demnach ebenso wie die potentielle Bestimmung des Menschen zur Gottähnlichkeit vorhin auf die Natur. Die Natur erhält die Attribute, die bisher allein dem Jenseits zugeschrieben wurden. Sie ist ja auch genauso wie das Jenseits ein überirdisches, der Erde übergeordnetes Prinzip. Natur tritt also neben und an die Stelle des Jenseits. Sie teilt und übernimmt dessen Funktionen. Die Natur steht über der Erde. Daher bleibt die "vertikale" Dimension von Wirklichkeit und Wesen. Das Wesen liegt jedoch nicht mehr im Jenseits, sondern in der Welt, wenn man so will: nicht über der Erde, sondern unter ihr. So steht Natur dem Jenseits analog und antithetisch gegenüber. Hebbels Weltbild wandelt sich im Zeichen

einer Analogieantithese.¹⁾ Wie unter christlichem Aspekt Gott und das Jenseits dem Wesen angehören und es ausmachen, so nun Gott und die Natur. Das ist analog. Dort war Gott jedoch der Schöpfer. Er stand über dem Diesseits und über dem Jenseits. Hier dagegen steht Gott zwar über der Erde, nicht aber über der Natur. Und er regiert die Erde nach Maßgabe der Natur. Dort ist Gott das Höchste; hier sind Gott und Natur gleich hoch, ja die Natur ist vielleicht das Höhere. Das ist die Antithese. Sie wird vollendet sein, wenn die Natur auch als die schöpferische Macht erscheint. Ansatzweise tut sie das bereits, indem sie den Menschen auf das Sittliche hin anlegt.

Charakteristisch für das "Wesen" im christlichen Verstande ist die "vertikale" Überordnung Gottes auch über das Jenseits. Beide befinden sich in vollendeter Einheit, Einhelligkeit und Harmonie. Gott und Natur stehen aber nebeneinander und befinden sich durchaus nicht so sehr in Harmonie und Einheit. Wie zwischen Gott, Jenseits und Diesseits herrscht auch hier die "vertikale" Dimension von Wirklichkeit und Wesen, nämlich zwischen Gott, Natur und Wirklichkeit. Hier aber tut sich außerdem noch eine "horizontale" Spannung im Bereich des Wesens auf, zwischen Gott und der Natur. Denn offenbar stimmt Gott der Ordnung der Natur nicht immer bei. Doch er kann sich dann nicht immer gegen sie behaupten. Während also dort nur eine Disziplin zwischen Wirklichkeit und Wesen herrscht, zeichnet sie sich hier neben ganz anderem noch innerhalb des Wesens selbst ab.

Keineswegs löst nun aber bei Hebbel die primär "horizontale" Weltansicht die primär "vertikale" ab. Beide bestehen vielmehr nebeneinander fort. Die mannigfachen Analogien zwischen ihnen verbergen ihre Antithetik. Der Vergleich mit Schiller zeigte denn ja auch, daß Hebbel die Problematik des Sittlichen nicht sonderlich schwer nimmt, ohne Hemmungen an es herantret und leichtthin mit der schönen Harmonie von Pflicht und Vergnügen rechnet. Nichts scheint er zu bemerken von den Spannungen in seinem Weltbild. Vielmehr erscheint es ihm womöglich noch harmonischer als je.

Dementsprechend fühlt er auch nichts von dem Widerspruch zwischen einer "horizontalen" Spannung innerhalb des Wesens und Schillers einhelliger Idee des Sittlichen. Die Antithetik wird überdeckt vom Analogen. Und das um so eher, als Schiller selber die Natur

1) Zum Begriff der Analogieantithese vgl. G. Weber a.a.O.

sehr oft als in sich einhelliges Prinzip des Geistes und der Sittlichkeit gefeiert, sie also gleichgesetzt hat mit der sittlichen Idee. Das "Punschlied" spricht gar von der schöpferischen Kraft der lebendig bildenden Natur.¹⁾ "Der Spaziergang" preist die natürliche Ordnung.²⁾ Die Unmenschlichkeit König Philipps und des Großinquisitors gipfelt darin, daß beide sich vergehen an den sittlichen Gesetzen der Natur:³⁾

"König: Ich frevle

An der Natur...

Großinquisitor: Vor dem Glauben

Gilt keine Stimme der Natur."

Das ist sogar Kritik am Christentum, zumindest an der Kirche. Dem gleichen zeigt sich demnächst auch bei Hebbel. So viel jedenfalls ist sicher: Wenn Hebbel das Natürliche verherrlicht, sogar heiligt, so bedeutet das doch keine Absage an Schiller. Es kann vielmehr den Klassiker zum Vorbild haben. Daß dem weithin auch so ist, bestätigen die Anklänge an ihn. So hat Schiller selbst den jungen Schreiber mit vorangeführt auf einem Weg, der letztenendes gerade nicht zu ihm, zu Schiller, führt, sondern von ihm weg. Für Schiller war die Gottheit nahezu identisch, jedenfalls ganz einhellig verbunden mit der sittlichen Idee oder Natur. Gelegentlich ist das Verhältnis sogar pantheistisch, wie dann bei der Romantik. So ist es bei Hebbel nicht. Gott und Natur sind bei ihm scharf geschieden. Natur ist die ewige Ordnung; sie ist "göttlich". Aber Gott ist nicht mit ihr identisch, sondern ihr richterlicher Hüter. Er ist Person. So ist das Wesen bei ihm, bei Hebbel, nicht in sich eines, nicht harmonisch. Es birgt in sich geheimen Widerspruch.

2.

Der Mensch: das Maß der Dinge

Wie gesagt, Hebbel spürte das nicht deutlich. Ideologisch und poetisch spannt er sich sogar in eine traumhaft schöne Harmonie. Fast er solche Harmonie doch auch bei denen, die ihm Bestätigung und Vorbild waren. Das war seit jeher Schiller. Kürzlich kamen aber noch zwei andere hinzu, wie Wolfgang Liepe nachgewiesen hat. - Der eine war Gotthilf Heinrich Schubert. Er überhöhte Schellings Naturmonismus durch die christliche Transzendenz, blieb also bei dem traditionellen Dualismus von Natur und Geist. Der Geist behielt den Vorrang, auch wenn die Natur ihrer Geltung nach erheb-

1) S I 297

2) S I 132

3) S III 252

lich stieg. Letztenendes gab Schubert seinem Weltaspekt eine schöne Harmonie, und zwar in Hebbels Augen ganz besonders dadurch, daß er dem Traum ungeheure Bedeutung beimaß.¹⁾

Der andere war der junge Ludwig Feuerbach, Schüler Schellings und Hegels, damals noch romantisch-idealistischer Mystiker, jedoch bereits ganz diesseitig orientiert.²⁾ Seine "Gedanken über Tod und Unsterblichkeit..."³⁾ las Hebbel schon im Erscheinungsjahre 1830. Da steht auf Seite 8 folgendes:

"Vollkommen und vollendet kann nur sein...das Allgemeine..., würde das Individuum sein Ziel erreichen, würde es selbst vollkommen sein, so würde es eben damit aufhören Individuum, Person zu sein..., würde das Maß seiner Vollkommenheit voll, so ertränke es, wie Glaukon im Honigfaß, in dem überströmenden Born der Vollkommenheiten."

Jetzt bestätigt sich, was zu "Des Greises Traum" zu sagen war. Wenn Hebbel dort Natur als diesseitige sittliche Instanz pathetisch proklamierte, so geschah das nicht aus einem echten sittlichen Impuls, sondern aus einem leichtfertigen Optimismus. Die Erfüllung sittlicher Gebote wurde nicht mehr absolut genommen, nicht mehr am Ideal gemessen, sondern an dem, was dem Menschen möglich ist. Vor dem absoluten Maßstabe des Ideals ist der Mensch stets unvollkommen. Vor dem menschlich-immanenten seiner eigenen Möglichkeiten ist er das natürlich nicht. Dem kann er genügen, und vollkommen. An ihm gemessen, steht der Mensch vollkommen da. Zuversichtlich darf er die Wirklichkeit betrachten als den Bereich, in welchem er sich häuslich niederlassen darf, ohne dauernd aufgestört zu werden von dem unerbittlich-strengen Maßstab des Moralischen. Dessen Anspruch wird zwar nicht bestritten. Doch man stößt sich nicht daran, wenn man ihn nicht erfüllt. Das Maß der Dinge ist nicht mehr das Ideal, sondern der Mensch.

Die zweite Hälfte des Jahres 1830 steht im Zeichen solcher Überlegungen. Die traumselige Lyrik hört um die Jahresmitte auf. An ihre Stelle tritt die weltanschaulich-ethische Reflexion im "Greis" in aphoristischen Sentenzen und im ersten dramatischen Versuch.

1) Liebe: Mo. 2) Liebe: DVj 3) Liebe DVj 453: "...aus den Papieren eines Denkers, nebst einem Anhang theologisch-satirischer Xenien, herausgegeben von einem seiner Freunde," anonym, Nürnberg 1830. Von hier das folgende Zitat.

Die "Fragmente"¹⁾, eine Sammlung sententiöser Distichen, und die Prosa-"Aphorismen"²⁾ bieten wie das "Greis" noch viel von der Ethik Schillers und des Christentums: Sittliche Anstrengung läßt den Menschen dereinst das Jammertal vertauschen mit "des Friedens Fort", dem Himmel. Sittliches Ziel ist die "Harmonie zwischen Neigung und Pflicht, Vereinigung des Gesetzes mit dem Willen" - "ganz aber erfliegt er dies unendliche Ziel nicht." Damit beginnt das Neue.

"Hoch wohl kann der Weise sich erheben

In das wonnereiche beßre Leben,

Doch nicht ganz fällt ihm die Hülle ab;

Will er ganz hinüberschweben, - -

Setzt der Staub ein Ziel des Geistes Streben."

Und zwar noch. Wie es keine vollendete Tugend gibt, so auch keine vollendete Sündhaftigkeit. Im "Greise" hieß es noch: "Der Augenblick kann euch zum Gott erheben, aber auch zum Teufel stürzen." Mit solcher spannungsvollen Alternative ist es jetzt vorbei.

"Ganz ein Gott kann keiner werden,

Doch kein Teufel wandelt auch auf Erden."

"Keiner kann den Adel ganz verlieren - -

Keinen kann die Hölle ganz entführen:

Denn..." "Mensch bleibt er immer,...nicht fähig ist der größte Bösewicht, zum Teufel zu werden...nie wird der Tugendhafte ganz ein Gott...nicht weicht die Neigung zur Sünde."

Und nun die kühne Konsequenz, zu der Feuerbach den Siebzehnjährigen verführt:

"eben diese Neigung kettet den Menschen an den Menschen, eben diese Neigung (zur Sünde! d.Vf.) ist das Zentrum der vernünftigen Welt, und wie alles ersterben, veröden und vergehen würde in der physischen Natur, wenn nicht die allbelebende Sonne freundlich und hehr ihre Strahlen sendete, ebenso würde die vernünftige Welt zertrümmern, wenn diese Neigung aufhörte zu wirken im Menschen. Wäre ein Mensch ganz tugendhaft..., er würde sich baden im Meere der Unendlichkeit, er würde entfliehen dem Treiben der Welt und dem Handeln der Menschen....Aber da kommt die Leidenschaft mit ins Spiel und bringt den entflohenen Geist zurück zur Erde."

Danach scheint es angebracht, Verständnis und Toleranz auch dem besonders unvollkommenen Menschen entgegenzubringen:

"so sollte man auch keinen Menschen aufgeben,...auch dann nicht, wenn er nicht einmal mehr Gefühl für Ehre und Scham hat; er hat doch Augenblicke, und wenn in zehn Jahren auch nur zehn Minuten, wo ihn das Gefühl ergreift: Du bist ein Mensch...und hätten sie ihn nur eine Minute zurückgehalten, das Schlechte zu vollbringen - - wäre das nicht schon eine Belohnung, die nicht von Kronen aufgewogen werden könnte?"

Das ist ein gewaltiger Umschlag der früheren Sittlichkeit, die sich am Jenseits und am Absoluten orientierte! Die moralische Strenge ist zwar nicht ganz verstummt. Wenige Zeilen nach dem Aufruf zur Toleranz folgt der lapidare Satz:

"Dem höchsten Frevel ziemt die höchste Strafe."

Aber das ist periphras im Ganssen. Die Haupttendenz geht eindeutig auf moralischen Relativismus, ja auf Immoralismus. So ertönt Mitte 1830 ein entschlossenes "Garpe diem",¹⁾

"...eh's der Sturm von hinnen reißt,
Nehmt der Stunde Blümchen hin."

Gewiß, das ist eine Abkehr von Schillers ethischem Idealismus. Eine Abkehr von Schiller aber ist es nicht. Ruft doch auch der Dichter der Anthologie;²⁾

"Brich die Blume in der schönsten Schöne!"

3.

Der ethisch-metaphysische Dualismus.

"Mirandola". Golemotiv a

a. Gematzine und die Brüder Moor

Stets ist Schiller Vorbild, wenn es um poetische Gestaltung geht. So war es, als Hebbel sich dem Jenseits und der sittlich-schönen Innerlichkeit zuwandte. So ist es jetzt, da er zum Diesseits und zum Immoralismus umschwenkt. Das Zwischenglied in dieser Entwicklung war der "Greis". Er erhöhte die Natur zum metaphysischen Prinzip des Diesseits und der Sittlichkeit. Er entspannte das moralische Pathos zu einem leichtfertigen Optimismus. Äußerlich stand er dabei den "Räubern", Schillers nahe. Und das gilt nun auch von "Mirandola". Abgesehen von den äußeren Ähnlichkeiten³⁾ hat das dramatische Fragment mit den "Räubern" die ethisch-psychologische Fragestellung gemeinsam: Wie kann ein guter Mensch zum Verbrecher werden? Nach dem letzten Stand der Dinge ahnt man schon, daß die

1) "Lied" W VII 34

2) "Melancholie an Laura" S I 49

3) Vgl. dazu Fries: a.a.O 2-7, 10, 16, 22

Antwort hinauslaufen wird auf eine Apologie des Verbrechers, ähnlich und wahrscheinlich radikaler wie bei Schiller.

Die Personen sind denjenigen der "Räuber" nachgebildet: Mirandola dem Karl, Gomatzino dem Franz. Schillers Brüder sind einer wie der andere Verbrecher. Doch die Motivierung und die Anteilnahme des Verfassers heben Karl vorteilhaft von Franz ab. Hebbel interessiert sich nur für den Hauptübeltäter, also für den Nachfolger von Franz, für Gomatzino. Der gewinnt durch solche Anteilnahme, wie Karl Moor bei Schiller. Und er soll auch durch die Motivierung seines Tuns gewinnen. So rückt er ganz von selbst an Karl Moor heran. Das zeigt folgender Vergleich. Franz Moors Nachfolger Gomatzino seufzt:

"Seligkeit - dahin, dahin - unwiederbringlich verloren!...
o, einst war's ganz anders. Da war mein Leben eine reizende
Au..."¹⁾

Und so klagt Karl Moor:

"o ihr Tage des Friedens!...ihr grünen schwärmerischen Täler!
...dahin! dahin! unwiederbringlich! -"²⁾

In Gomatzino fließen Karl und Franz zusammen. Mirandola, der tugendhafte Gegenspieler, muß darum zu einer langweiligen Idealität verklärt werden. Er verliert jegliches Profil und wird ganz überflüssig. Gemäß der Konzeption des Vorbilds müßte er der Räuber werden. Er bricht auch noch in die Verheißung aus, er werde einer, ein Teufel, eine Geißel der Menschheit:

"Ha, Welt, wozu hast du mich gemacht! Aber du selbst sollst
fühlen, wozu du mich gemacht hast."³⁾

Er singt auch noch ein Räuberlied. Doch die Räuberhandlung kommt nicht mehr in Gang. Mirandola hätte sie tragen müssen. Doch all den Weltschmerz, den er zuletzt aussprach und der ihn zum Verbrecher machen sollte, hat bis dahin gar nicht er, sondern einzig Gomatzino ausgesprochen. Folglich mußte eher der zum Räuber werden. Tatsächlich wollte Hebbel es so machen.⁴⁾ Dann wären zwei Personen dagewesen, die jede für sich gegen die Welt gewütet hätten, und zwar nicht mit so verschiedenen Motiven und Methoden wie die Brüder Moor, sondern mit denselben. Das Drama hätte sich verdoppelt. Beide hätten einander nicht ergänzt, hätten nicht in Spannung zueinander gestanden. Eins hätte sich im andern nur gespiegelt. Hier brach das Drama auseinander.

Die traditionelle These, Hebbel habe Uhlands Dichtung kennen gelernt, sei dadurch ernüchtert und zum Abbruch seines Dramas bewogen worden, braucht also nicht bemüht zu werden. Hebbel wäre schon am Technischen gescheitert. Vielleicht war er aber auch gar nicht auf eine großangelegte Racheaktion gegen die ganze Welt aus. Vielleicht ergab sich dazu gar kein Übergang und Anlaß mehr, nachdem die ethische Problematik entfaltet war.

b. Der Konflikt

zwischen Sittlichkeit und Sinnlichkeit

Der Ausgangspunkt, von welchem her das ethisch-psychologische Problem entfaltet wird, ergibt sich daraus, wie Hebbel Schillers "Räuber" sah, und zwar besonders das Verhältnis zwischen dem alten Moor und seinen Söhnen. Da ist zunächst die sittliche Beziehung. Das Furchtbarste für den Sohn ist der väterliche Fluch. So empfinden, jeder auf seine Weise, Karl und Franz. So empfindet der Alte. Man denke an seine leidenschaftliche Selbstanklage: "Mein Fluch ihn gejagt in den Tod."¹⁾ Und so empfindet auch Miranda. Aus den Armen der Braut eilt er an das ferne Sterbebett des Vaters, um "den schrecklichsten Fluch" von seinem Haupte abzuwehren, den "Vaterfluch."²⁾

Die sittliche Beziehung zwischen Sohn und Vater wird bei Hebbel jedoch nur am Rande sichtbar. Vollends die Liebe zwischen Karl und seinem Vater wird bei ihm nicht mit ins Spiel gebracht. Ihn fesselt etwas ganz anderes. Im "Greis" spricht er, wie schon erwähnt, von einem Vater, und zwar von einem "Rabenvater, der seine eigenen Kinder an Galgen und Rad verschacherte."³⁾ Karl und Franz verdienen schließlich Rad und Galgen. Dahin kamen beide, so meint Hebbel, weil sie sich vom Vater ungerecht behandelt und dadurch von der menschlichen Gesellschaft ausgestoßen fühlen. Beide wollen dafür Rache nehmen. Hier fand Hebbel ein Grunderlebnis seines jungen Daseins wieder. Und er verstand die "Räuber" von diesem Grunderlebnis her: von dem Gefühl, ausgeschlossen zu sein von der Gesellschaft.

Dementsprechend sind ihm nicht so sehr Karl, nicht einmal Franz als Schuldige erschienen, sondern der Vater und überhaupt die Umwelt. Karl und besonders Franz werden da von ihrem Interpreten allzusehr entlastet, mehr als Schiller wohl gewollt hat. Immerhin, auch Schiller wollte es. Das zeigt schon seine Vorrede. "Je-

1) S II 60f

2) W V 14

3) JH II 38

den," heißt es dort, ähnlich wie bei dem Schüler Feuerbachs, "auch dem Lasterhaftesten, ist gewissermaßen der Stempel des göttlichen Ebenbildes aufgedrückt." Schiller schwärmt von den "Vollkommenheiten," "die auch dem Bösesten nie ganz fehlen." Er verweist auf die unglücklichen "Konjunkturen," die für den Schicksalsweg entscheidend sein können. Allerdings gesteht er zu, der edle Räuber Moor vermöchte wohl den Leser - wie offensichtlich auch den Autor selbst - in einige Verlegenheit zu bringen. Fordere er doch in gleicher Weise Verehrung und Verurteilung heraus. V. Wiese nennt den Anwalt Karl Moors treffend "einen moralisch argumentierenden Immoralisten."¹⁾ Und etwas ähnliches ist auch der Anwalt Gomatzinos.

Es ist schwer, sich immer sittlich richtig zu entscheiden. Die Ursachen, die zum Versagen führen, sind oft einfach nicht zu meistern. Bevor man also ein Versagen aburteilt, gilt es, dessen Ursachen zu verstehen. "Alle Sünden sind als Schwachheiten zu vergeben" - diese Konsequenz zieht Gomatzino.²⁾ Diese Konsequenz sowie die Fragestellung, aus der sie sich ergibt, das ist es, worum es Hebbel geht und worin er sich bestätigt fühlt vom Räuberdichter. Der gestaltet dies Problem auf jener Ebene des Gesellschaftlichen, auf welcher es für Hebbel gleichfalls aktuell war. Noch aktueller aber war es für ihn auf der Ebene, der er sich letztthin zuwandte, auf der des Geschehens zwischen Mann und Frau. Und hier gestaltet er es nach dem Vorbild Schillers. Ausgangspunkt ist ebenso wie auf der Basis des Gesellschaftlichen das Gefühl des Ausgeschlossenenseins - nur jetzt nicht von der Gesellschaft, sondern von der geschlechtlichen Erfüllung, in solchem Sinn vom Leben.

Das Geschlechtliche, das Vital-Natürliche am Geschehen zwischen Mann und Frau trat bisher nur gelegentlich hervor, meist in abgeschmackter Form und dann nie unmittelbar verbunden, mit dem sittlichen Problem der Treue, das demgegenüber stets im Vordergrund stand. Hebbels Wendung zur Natur, in deren Rahmen sich die Wendung zum Geschehen zwischen Mann und Frau ergab, ergab ja damit keine Heiligung des Natürlichen im engeren Sinn etwa des Vital-Geschlechtlichen, sondern eine Heiligung der Natur als sittlich-metaphysischen Prinzips ganz analog und antithetisch zum Jenseits. Das Natürliche verband sich nicht unmittelbar mit

der Natur. Seine ethisch-metaphysische Begründung steht noch aus. Sie muß aber irgendwie geleistet werden, wenn das Natürliche Problem wird, sobald es beispielsweise mit der Sittlichkeit und deren Fundament sich nicht verträgt: mit der Natur.

Das ist in "Mirandola" der Fall. Das Geschehen zwischen Mann und Frau wird hier bestimmt zugleich vom Wert der Treue und dem Wert der Liebesleidenschaft. Sie geraten miteinander in Konflikt. Die Treue verbietet es, in Liebesleidenschaft zur Braut des Freundes zu entbrennen und die Erfüllung solchen Verlangens zu erstreben. Das wäre ein Vergehen gegen die sittliche Ordnung der Natur und auch gegen die christliche Moral. Das Sittliche, ob es nun transzendent im Jenseits oder immanent in der Natur begründet ist, gilt doch in jedem Fall als auf den Richtergott bezogen. So oder so führt also jenes Vergehen zum Konflikt mit einer Ordnung, die von Gott behütet wird. Es führt zum Konflikt mit Gott.

Der Gegenpol zur Liebesleidenschaft ist hier die Treue, und zwar vor allem die Treue zwischen Freund und Freund. So spielt die Problematik des dramatischen Fragments schon zwischen einer Frau und zwei Männern, in jenem Dreieck, das charakteristisch ist für Hebbels spätere Dramatik. Träger des Problems ist Gomatzino. Er wurde von der Natur nicht stiefmütterlich ausgestattet wie Franz Moor. Er ist wie Karl ein edler, schöner Jüngling, ein "Gott", heldisch und keusch. "...der Mensch muß suchen, Herr über sich zu sein, und eben da muß er sich am meisten beherrschen, wo es ihm am schwersten fällt, Meister seines Triebs zu werden."¹⁾ Das ist die Maxime Gomatzinos. Es ist dieselbe, die der "Greis" im Namen der Natur verkündete.

Gomatzino besucht seinen Freund Mirandola und dessen Braut Flamina, die er noch nicht kennt. Bei der Begrüßung fallen sich alle mehrmals wechselseitig um den Hals. Augenblicklich steht der Un- erfahrene in hellen Flammen. Und augenblicklich traut der bisher Ungeprüfte sich so Schlimmes zu, daß er, als Mirandola überraschend an das ferne Sterbebett des Vaters eilen muß, den Schutz der Schönen erst nicht übernehmen will und es schließlich nur aus Pflichtgefühl dem Freunde gegenüber tut. Er bleibt also da und lernt sich fühlen als einen "Verdammten," "der stündlich den Himmel offen sehen muß und doch nicht hinein darf!" Er fühlt sich ausgeschlossen von der Lebensfülle und läßt keinen Zweifel, was

1) W V 11

er damit meint. Er sieht Flamina nach und seufzt: "welche Gestalt! O, wer sie umarmen dürfte."¹⁾

Auch Franz Moor will Amalia umarmen. Doch im Gegensatz zu ihm befallen Gomatzino ernste Skrupel:

"- - fort, gräßlicher Gedanke - -" "diese Liebe vergiftet die Quellen des Lebens, zerstört den werdenden Keim in seinen innersten Tiefen."²⁾

Das deutet voraus auf den Grafen Siegfried. Der glaubt, Genoveva habe Ehebruch begangen, und will deshalb die vergifteten Quellen des Lebens verstopfen.³⁾ Der verbotenen Leidenschaft nachgehen, die Quellen des Lebens vergiften, das heißt: Gottes Strafgericht herausfordern. Was der "Greis" im Anschluß an Franz Moors Vision vom Jüngsten Gericht lehrte, das weiß und wiederholt auch Gomatzino:⁴⁾

"...eine Träne der Unschuld, gelegt auf die Wagschale des ewigen Richters, und Millionen Welten wießen sie nicht auf. Himmel und Erde verwischen nicht das kleinste Brandmal der Schuld!" Und dort, im "Greise", galt als größte Schuld, was jetzt Gomatzino zu tun versucht ist: "Treubruchige und Verführer" sind die Verworfensten. Für sie "ist keine Erlösung; Himmel und Erde, Gott selbst kann sie nicht retten." Gomatzino weiß also genau, daß er im Konflikt steht zwischen Sittlichkeit und Sinnlichkeit.

c. Die "vertikale" Dimension der Alternative und ihre Umdeutung zu einer "horizontalen"

Gomatzino weiß damit natürlich auch, wie er zu entscheiden hat. Sein Verlangen steht im Widerspruch zu seiner Treupflicht und damit auch im Widerspruch zu Gott und der Natur. Die Treue ist eindeutig höher als die Leidenschaft. Beide Werte befinden sich in "vertikaler" Rangordnung. Die Alternative zwischen ihnen ist nur nach einer Seite lösbar. Die Lösung kann nicht fraglich sein. Gomatzino stellt sie denn auch nicht in Frage. Er stellt sie vielmehr als bereits gefallen hin. Aber - nicht zum Guten, sondern zum Bösen:

"O, daß ich geflohen wäre! Himmel und Hölle hingen an meinem Entschluß! Ich zögerte, bis es zu spät war, und die Hölle war mein Teil! Ja, mein ewiges Teil!"⁵⁾

1) W V 20, 18

2) W V 19

3) W I 224

4) W V 20

5) Das:

Die Hölle - das ist die Verdammnis für etwas, was er noch gar nicht getan hat und was zu tun er auch keineswegs gezwungen ist. Himmel und Hölle hängen noch immer an seinem Entschluß. Wenn er das leugnet, so deshalb: er will nicht gegen seine Leidenschaft entscheiden, aber auch nicht für sie. Denn sie ist in diesem Fall das Böse. Er will sich vor der Entscheidung drücken. Deshalb tut er so, als sei sie schon gefallen, als habe er sie schon heraufbeschworen, zwar in bester Absicht, aber eben doch zugunsten des Bösen; und das sei unabwendbar. Jetzt könne er nicht mehr zurück, nicht mehr entscheiden für oder wider. Es sei zu spät.

Das ist Spiegelfechterei. Sie soll erweisen, daß er das Böse tun muß, daß er es tun muß trotz bester Absichten, daß er also subjektiv ohne Schuld ist. Er will sich rechtfertigen vor seinem eigenen Gewissen. Aber die Behauptung, er könne nicht mehr anders, ist Betrug, ist Selbstbetrug. Er argumentiert gewissermaßen hinter dem Rücken seines eigenen Gewissens. Das zeigt, wie laut vernehmlich sein Gewissen spricht, und zugleich, wie unaufrichtig vor sich selbst er ist. Das ist das Resultat seiner jüngst entwickelten Neigung zu Immoralismus und Relativismus. Läßt er seinen Gomatzino schon nicht immoralistisch fühlen, so läßt er ihn doch relativistisch argumentieren.

Gomatzino behauptet ja: es geht nicht anders, denn ich kann nicht anders. Dahinter steckt die Lehre Feuerbachs, es sei der Mensch das Maß der Dinge. Nicht das Sittliche schlechthin, sondern das beschränkte sittliche Vermögen jedes Menschen sei der Maßstab zur Beurteilung von sittlichem Verhalten. Tatsächlich brauchte man dann nur zu sagen: ich kann nicht mehr; und schon wäre man entschuldigt, dürfte man buchstäblich tun und lassen, was man wollte: "Alle Sünden sind als Schwachheiten zu vergeben." ¹⁾

So hat Gomatzino allerdings nur sprechen sollen. Hebbel strich das wieder aus. Er brauchte das nur einmal hinzuschreiben, um gleich zu sehen: das war ein schlechtes Argument. Dann wäre ja sein Gomatzino ein Schwächling, ein moralischer Versager. Und gleich fiel ihm eine beßre Lösung ein. Er drehte den Spieß um. Er bemühte einen Widerstand, der der Entscheidung zum Guten entgegensteht und der so groß ist, daß selbst der Stärkste nicht da-

gegen an kann. Da darf denn Gomatzino sich sogar als moralischer Held gebärden; und er darf - das ist das wichtigste - er darf zugleich moralisch unterliegen. Freilich, der Widerstand muß dazu wirklich unbesiegbar sein. Und Hebbel ist denn auch nicht kleinlich in der Wahl. Kein geringerer als Gott soll Gomatzino den Weg zum Guten verlegt und ihn dem Bösen überliefert haben:

"Herr Gott im Himmel! Zernichte meine Seele...sie steht im Begriff, die Festen der Menschheit zu zerstören! - - Gott, Gott - Was habe ich verschuldet, daß du mich so schwer strafst!"¹⁾

Seine Schuld soll darin bestehen, daß er Böses tun muß, daß er eine objektive Schuld auf sich laden muß, ohne subjektiv etwas verschuldet zu haben. Eine solche Selbstgerechtigkeit begegnete bereits, auf der Ebene des Gesellschaftlichen, bei Gomatzinos Schöpfer selbst. Der litt ja, wie sein Vater und der Meister Anton, unter seiner niedrigen sozialen Stellung. Er behauptete jedoch, daran sei die Gesellschaft schuld. Sie verkenne ihn als Menschen und stufe ihn daher niedriger ein, als er verdiene. Indem sie also gegen einen wesentlichen Maßstab sich vergehe, stelle sie den Menschen vor das rein nicht lösbare Dilemma zwischen menschlicher und gesellschaftlicher Rangordnung, die beide gleicherweise wert- und wesenhaft seien.

Entsprechend leidet Gomatzino auf der Ebene des Sittlichen unter seinem Mißverhältnis zu dem Richtergott. Er unterstellt jedoch, dieser selber mache hier die Treue, die Selbstbeherrschung ganz unmöglich. Er, das höchste Wesen, verletze also selbst das Gute, das Wesen. Damit stelle er den Menschen vor das rein nicht lösbare, vor das tragische Problem, zu entscheiden zwischen der ewigen Ordnung und der Rangordnung der Werte, für die Gott selbst hier eintrete. Was auf der einen Seite Wert und Unwert ist, wird auf der anderen genau verkehrt. So stehen Wert und Unwert nicht mehr "vertikal" über- und untereinander, sondern "horizontal" nebeneinander: als Wert und Wert innerhalb des Wesens.

Solche Umbiegung der lösbaren "vertikalen" zur rein nicht lösbaren "horizontalen" Rangordnung der Werte und Dimension der Alternative wird dem Wesen beidemale vom Kläger fälschlich unterstellt. Sie wird nur von ihm selbst, nur subjektiv vollzogen. Er will sich nicht der Ordnung unterwerfen so wie er sie vorfindet.

Deshalb behauptet er, die Ordnung, das Wesen widerspreche sich da selbst. Es dränge damit ihn, und ihn allein in eine Lage, die er nicht anerkennen, aber auch nicht ändern könne. Es schließe ihn, und ihn allein vom Leben und von menschlicher Gemeinschaft aus. Ja, es stürze ihn, den Unschuldigen, in ewiges Verderben. Er, Gomatzino, wolle wohl das Gute tun; Gott selber aber hindere ihn daran.

So ist klar, was dahinter steckt, wenn Gomatzino die lösbare "vertikale" Dimension der Alternative umbiegt zu einer rein nicht lösbaren "horizontalen." Das Gewissen soll dadurch entlastet werden auf Kosten seiner objektiven Instanz. Die Verantwortung soll dem Subjekt abgenommen und dem Objektiven zugeschoben werden.

d. Das objektive und das subjektive Sittliche.

Auswertung des Unterschiedes

zugunsten des Subjekts

In diese Auffassung und Pseudolösung des Problems hat Gomatzino und hat sich Hebbel so verbissen, daß Gomatzino, und wiederum auch Hebbel, gar nicht merken, wie das Problem sich ganz von selbst und ganz harmonisch aufzulösen scheint. Es ist Pater Gonsula, der diesen Schein hervorruft. Er ist das Nachbild Don Domingos aus "Don Carlos" und bedeutet ebenso wie der einen Angriff auf die Kirche. Dramaturgisch übernimmt er teilweise Franz Moors Funktionen und drängt Gomatzino dadurch noch mehr auf die Seite Karls. Wie Franz fädelt er mit Hilfe von gefälschten Briefen die Intrige ein. Die Briefe sollen Gomatzino vorspiegeln, Mirandola und Flamina hätten einander die Treue gebrochen und warteten nur auf den Augenblick, wo Gomatzino seine Chance nütze.

Man meint, der werde sich nicht lange bitten lassen und schleunigst auf das Ziel seiner Wünsche losmarschieren, zumal er nunmehr glauben kann, es auch tun zu dürfen. Gomatzino glaubt denn auch, er komme seinem Ziele näher. Das entspricht dem Trugbild, welches Pater Gonsula entwirft. Zugleich glaubt Gomatzino aber auch, Gott treibe ihn nur schneller in die Schuld. Das entspricht der Wirklichkeit, wie Gomatzino sie auslegte. Er verbindet also beide Ansichten, als lägen sie auf einer Ebene, als seien sie gleich wahr, ja als hingen sie kausal zusammen. Daß er seinem Ziele näher kommt, kann er nur meinen, weil er glaubt, das Paar ebne ihm den Weg im Guten. Daß sein Weg zum Ziele ihn in Schuld hineinführt, kann er nur meinen, weil er daran festhält, wie es wirklich ist.

Wirklichkeit und Schein gehen durcheinander. Die dramaturgische Verwirrung ist grotesk, die Logik auf den Kopf gestellt. Dennoch herrscht in alledem eine Art von Logik. Dadurch gerade, daß sie sich behauptet gegen jede rationale Logik, weist sie sich als das aus, was den Verfasser ganz beherrscht, weist sie das, wofür der Verfasser dabei eintritt, als das aus, worauf es ihm ankommt, blind gegen jede rationale und reale Möglichkeit oder Unmöglichkeit. Worum es ihm geht, ist eben jener logisch-unlogische Schluß: Gott treibt Gomatzino ins Verderben. Und das Paar treibt den Prozeß durch sein Verhalten noch voran. Daran hält Gomatzino fest im Widerspruch zur Wirklichkeit des Dramas. Damit erweist sich aber auch, daß Hebbel selbst den Widerspruch nicht sah, daß es ihm selbst um Gomatzinos Ansicht ging, daß er sich also weithin mit ihm identifiziert.

Dabei zeigt sich, daß beide, der Autor und sein Held, ungeheuer subjektiv und ichbezogen sind. Hier wird subjektiv und egozentrisch gesehen. Und hier wird das Subjekt, das Ich gerechtfertigt, entlastet auf Kosten des Objektiven. Darum ging es Hebbel auf gesellschaftlicher Basis. Und darum geht es Gomatzino-Hebbel jetzt im Sittlichen. Der Grund dafür ist jedesmal, daß sie leiden unter dem Mißverhältnis zum Objektiven, daß sie die Schuld daran nicht auf sich nehmen wollen. Indem sie die dem Objektiven zuzuschreiben suchen, beschönigen sie keineswegs ihr Mißverhältnis zum Objektiven, d.h. bei Gomatzino: die objektive Schuld. Das Mißverhältnis, die objektive Schuld, werden vielmehr ausdrücklich hervorgehoben. Dadurch soll das Leiden des Subjekts, bei Gomatzino außerdem das sittliche Empfinden des Subjekts, im hellsten Licht erstrahlen.

Das scheint der Grund zu sein, weshalb Gomatzino seine objektive Schuld nicht leugnet und sie auch bei anderen verurteilt: bei Mirandola und Flamina. Das wiegt besonders schwer, weil deren angeblicher Treuebruch ihm auch willkommen sein könnte - wenn nicht als Legitimierung seiner Absichten, was er ja verkennt, so doch - als moralische Entlastung jenes Treuebruchs, den er selbst begehen zu müssen vorgibt. Eine derartige Entlastung nimmt er jedoch nicht an:

"Flamina wäre eines Treubruchs fähig?" - "Mirandola! So hättest du mich und deine Braut belogen! Wärest ein Schurk' der Schurken! --- Unmöglich! -" "Und wenn es wäre --- Wenn er Teufel wäre, hätte ich das Recht, auch einer zu werden? Privilegiert meiner Nächsten Schurkerei die meinige?"¹⁾

1) W V 24, 27

Hebbel unterstreicht Gomatzinos moralisches Pathos noch durch den Kontrast zu Gonsulas moralischer Sophisterei. Dabei übersieht er allerdings, daß Gomatzinos Pathos selbst Sophisterei ist. Soll es doch dessen durchaus unmoralisches Wollen verschleiern; soll es ihm doch seine subjektive Schuld abnehmen und der Gottheit zuschieben. Die objektive Schuld gibt er also zu und leidet unter ihr. Subjektiv aber will er unschuldig sein.

Gomatzino-Hebbel mißt demnach der subjektiven Schuld, dem subjektiven Sittlichen, viel Gewicht bei und im Vergleich zur objektiven Schuld, zum objektiven Sittlichen, das größere Gewicht. Insofern steht sein Denken dem ethischen Idealismus nahe. Kant lehrte ja, daß nichts "ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden als allein ein guter Wille."¹⁾ Vom Tun, vom objektiven Sittlichen, könne man dergleichen nicht behaupten. Müsse ihm doch keineswegs entsprechen die Gesinnung, die dahinter stehe. Allein auf diese kommt es an. Entsprechend argumentiert auch Gomatzino-Hebbel, wenn er auf die Unterscheidung zwischen Tat und Absicht pocht, wenn er seine gute Absicht als Entschuldigung ausspielt und sein Leiden unter seiner objektiven Schuld als eindrucksvolles Zeichen seines sittlichen Empfindens, seiner subjektiven Sittlichkeit hinstellt.

Andererseits steht er dem ethischen Idealismus wiederum auch fern. Dem Idealismus steht er fern, weil er die objektive Schuld als Verletzung eines objektiven Wertes auffaßt, als eine Schuld, an der es objektiv gar nichts zu rütteln gibt und nach welcher er von Gott gerichtet wird, weil er also das objektive Sittliche ganz ernst nimmt. Dem Ethischen, dem Sittlichen schlechthin, steht er aber deshalb fern, weil er die sittliche Entscheidung und Verantwortung von sich zu wälzen sucht, weil er seine subjektive Schuld zu unterschlagen sucht und zu beschönigen, weil er das Moralische dazu herabwürdigt, das Unmoralische zu tarnen, weil sein Moralismus getarnter Immoralismus ist.

Im "Greis" ging die Steigerung des moralischen Pathos aus dem leichtfertigen Optimismus hervor, mit dem Anspruch des Sittlichen schon irgendwie fertig zu werden. In "Mirandola" geht sie hervor aus der Erfahrung, daß das doch so leicht nicht ist, und dient sie zur Tarnung des Bestrebens, dem Anspruch des Moralischen sich zu entziehen. Die objektive Schuld wird ernstgenommen und

1) a.a.O. 21

...denn, das eben ist mit dem Zweck, das subjektive sittliche Gebot dafür ins Gegenteil zu setzen und um abzulenken von der objektiven Schuld. Das subjektive Sittliche wird ausgenutzt zugunsten des Subjekts.

e. Die Treue und die Leidenschaft.

Zwiespalt innerhalb des Wesens

...denn will die Alternative zwischen Treue und Leidenschaft, Sinnlichkeit und Sinnlichkeit, auflösen zugunsten der Sinnlichkeit, der Leidenschaft, und zugleich sich vor dem Wertanspruch der Treue, der Sittlichkeit, rechtfertigen. Er sucht diese Widerstände, diese Schwierigkeiten mannigfaltig zu meistern. Er macht sich vor, die Entscheidung sei bereits gefallen; er sei nicht Herr seiner Entscheidung. Subjektiv sei er ja gegen die Entscheidung, gegen die objektive Verletzung der Treue und des Gebotsverbots. Er beklage sie zutiefst, könne sie jedoch nicht mehr verhindern. Gott selbst, das Wesen habe alles so gefügt, daß die von ihm behütete ewige Ordnung der Natur, daß das Wesen nun verletzt werden müsse.

Die Entscheidung soll bereits gefallen sein. Sie soll aber auch einer Alternative gelten, die nicht "vertikal," sondern "horizontal," die also gar nicht rein zu lösen war. So fadenscheinig Gomatzinos Argumente dafür sind, sie sind doch nicht bloß Willkür und Sophismus. Vielmehr steckt hinter ihnen eine Hochschätzung der Liebesleidenschaft, die jene "vertikale" Rangordnung von Sittlichkeit und Sinnlichkeit auf den Kopf stellt und durch das nicht künstlich, gemacht ist, sondern ursprünglich, einfach gegeben ist. Jene andere ist das aber auch. Und das ist der Grund, weshalb Gomatzino beide nicht vereinen kann.

Für Hebbel ist es aus germanischem Empfinden heraus klar, daß Treue höher steht als Leidenschaft. Dazu paßt auch die für ihn einzig legitime, die Auffassung des Christentums, wonach die Leidenschaft ein Wert der bloßen Wirklichkeit ist und die Wesenswerte allesamt sich mit ihr nicht vertragen. Er hat nichts, womit er demgegenüber seine umgekehrte, ebenso unumstößliche Anschauung des Rangverhältnisses gültig rechtfertigen könnte. Wenn er trotzdem versucht, sie zu rechtfertigen, so hat das ein echtes Motiv, kann aber nicht in gültiger Weise gelingen.

...nämlich in dem einen Falle Gomatzinos die Gottheit willkürlich eintrete für etwas, was sie sonst verurteile und dadurch einen

Widerstreit des Wesens mit sich selbst heraufbeschwöre - das ist überhaupt absurd und auch im Zusammenhang des Stückes unhaltbar. Sinnvoll und hier anwendbar wäre allenfalls die Ansicht, Gott trete prinzipiell ein für die Leidenschaft und müsse sie im Falle Gomatzinos nur deshalb verurteilen, weil sie hier auf einen Treuebruch hinauslaufe. Um des Wesens willen entschiede er dann gegen das Wesen. Da würde in der Tat das Wesen in Widerstreit mit sich selbst geraten; die Alternative fiel wirklich "horizontal" aus; und der Mensch, er müßte schuldig werden, wie immer er entschiede.

Wie gesagt, eine solche Anschauung liegt nicht im Bereich von Hebbels ideologischen Möglichkeiten. Wenn er ihr trotzdem gerecht zu werden sucht, muß er notwendig im Negativen stecken bleiben, in der forcierten Umdeutung und Umfälschung der legitimen Perspektive. Der Eindruck des Unaufrichtigen, Gewaltsam-Willkürlichen bleibt, obwohl die umgekehrte Perspektive bezw. die "horizontale" Zuordnung von Leidenschaft und Treue tatsächlich leise anklingen. Sie werden nicht ausdrücklich formuliert. Ja, die beiden maßgeblichen Äußerungen stammen nicht einmal beide aus dem Munde Gomatzinos. Der Text legt es durchaus nicht nahe, sie zusammenzunehmen und das unter dem dargelegten Gesichtspunkt. Es geschieht hier nur, weil diese beiden Stellen das sind, was am "Mirandola"-Fragment zukunftssträchtig ist, weil sie den Keim zu Hebbels Konzeption des Tragischen enthalten.

Liebesverlangen oder Treue, das ist hier die Frage, vor welche Gomatzino sich gestellt sieht. Er weiß genau, was Treuebruch bedeutet, dasselbe nämlich wie im "Greis":

"Treuebruch -" ruft er sich selbst zu, "- hör es, Frevler, er keimt auf Laster und Bosheit, sein Anhauch vergiftet jedwede Tugend, er nährt sich vom Herzblut der Unschuld, Hohn, Schande und Verachtung sind sein Erbteil, Wut, Fluch und Verzweiflung sein Nachlaß, die Verdammnis aller Verdammten ist sein Lohn!
---- Hör es Gomatzino, und zittre - - auch dein Lohn!"¹⁾

Gott also muß und wird den Treuebruch bestrafen. Gegebenenfalls muß er sich aber auch gegen Tugenden und Werte wenden, z.B. dann, wenn deren Verwirklichung Treuebruch bedeutet. Dann muß er sich also gegen etwas wenden, was er gewöhnlich gutheißt. Dann tritt das Wesen mit sich selbst in Widerstreit. Und das gilt eben auch von Gomatzinos Liebe zu der Braut Mirandolas:

Einerseits ist Treuebruch verdamulich. Andererseits jedoch:

"wenn das verdamulich ist, Flamina zu lieben, so hat der Herrgott sich selbst die Verdammnis zuzuschreiben."¹⁾

Und zweifellos ist Gomatzinos Liebe zu Flamina hier verdamulich. Der Widerstreit der beiden Werte ragt somit ins Wesen selbst hinein. Er betrifft sogar den Hüter und Bewahrer der ewigen Ordnung selbst, er betrifft den Richter Gott. So oder so: das Wesen muß verletzt werden. Eine reine Lösung des Konflikts ist ausgeschlossen. Der Mensch wird schuldig, wird verdammt, wohin er sich auch wendet.

Das wäre tragisch. Und das will Gomatzino-Hebbel letztenendes ja herausbekommen bei dem verzweifelten und vergeblichen Bemühen, die vertikale Rangordnung von Leidenschaft und Treue in eine horizontale umzubiegen. Der Schuldige soll dadurch nicht nur von der subjektiven Schuld befreit, sondern auch noch mit dem düsteren Glanz des Tragischen umwoben werden. Doch so wie Gomatzino-Hebbel das versucht, ist es eben Willkür, Sophismus und Gewalt, ist es immoralistische Selbstverherrlichung. Gomatzino und seiner Situation kommt der Rang des Tragischen nicht zu.

Das letzte Zitat über den hohen Wert der Liebe wurde wohl einer Stelle aus "Fiesko" nachgebildet. Dort ruft ein Verehrer der Gräfin:

"Wenn meine Leidenschaft Sünde ist, so mögen die Enden von Tugend und Laster ineinander fließen und Himmel und Hölle in eine Verdammnis gerinnen."²⁾

Das ist Übertreibung. Es hat nicht das metaphysische Gewicht, das es unmittelbar beansprucht. Und auch später findet sich bei Schiller nichts Gültiges, was in dieser Richtung läge. Von Hebbels Worten gilt dasselbe, was ihre Bedeutung für "Mirandola" angeht. Schaut man aber in die Zukunft, so stellt sich heraus, daß hier - ganz nebenher und nahezu versehentlich - die Dialektik in die Gottheit selbst geworfen wird, wie Hebbel später sagt. Hier kündigt sich das Neue an, das Hebbel in die tragische Dramatik eingeführt hat. Aber, bis dahin ist es noch ein weiter Weg. Denn er führt in eine Richtung, in welche Hebbel augenblicklich nur aus fragwürdigen Motiven und mit Hilfe fadenscheiniger Argumente vorzudringen sucht, weit davon entfernt, dem Ziele wirklich nahzukommen.

1) W V 11 2) S II 206

Bei alledem muß zugestanden werden, daß Hebbels sittliches Gefühl nicht etwa aufgehoben, sondern nur gestört ist, und zwar durch das Gewicht, das das Natürliche, auch im Sinne des Vital-Geschlechtlichen, für sein Wertempfinden hat. Dies sagt ihm, daß auch das Natürliche, herkömmlich ein Wert der bloßen Wirklichkeit, gleichfalls Teil des Wesens ist, als welches herkömmlich allein das Jenseits und die darauf bezogenen Werte galten. Noch immer aber ist er außerstande, das sittliche Prinzip (die gottbehütete sittliche Ordnung der Natur) und das natürliche Prinzip ideologisch zu verstehen als ein einziges Prinzip. Müßte das doch ein Prinzip sein, das einen Widerstreit vertragen könnte in sich selbst. Doch auch die herkömmliche Teilung, wonach das Sittliche dem Himmel zugehört, das Sinnliche der Hölle, kann Hebbel nicht mehr teilen. Das ganze Stück zeigt, wie er sich dagegen auflehnt. An der Unzulänglichkeit des alten wie des neuen Aspektes, sowie an ihrer Unvereinbarkeit hätte "Mirandola" schon scheitern müssen, auch wenn Hebbel das Technische gemeistert hätte. Das aufgerissene Problem hätte nicht gelöst werden können.

Schiller war Bestätigung und Vorbild, als Hebbel sich dem Jenseits zuwandte und der sittlich-schönen Innerlichkeit. Er war es auch, als Hebbel zunehmend sich den Ansprüchen des Sittlichen entziehen wollte und dem Immoralismus zuneigte. Diese Wendung war getarnt durch eine Forcierung des moralischen Pathos. Sie macht eine tiefe, selbstgerechte Unaufrichtigkeit an demselben Manne offenbar, dessen "tiefe Wahrhaftigkeit" man heute als seinen einzigen charakterlichen Vorzug gelten lassen möchte.¹⁾ Künstlerisch wird diese Wende Gestalt im Anschluß an die "Räuber", zum ersten Mal im "Mirandola" - Fragment; und wo sie künstlerisch und menschlich ihren Gipfelpunkt in der Gesamtentwicklung Hebbels erreicht, das deutet rückschauend der reife Dichter selber an. 1858 schreibt er an Franz Dingelstedt: "Übrigens war Genoveva mein erster dramatischer Gedanke; schon in Wessalburen...habe ich damit gespielt."²⁾ Die Mitte des Dramas von 1841 ist die Problematik Golos. 1830 ist sie an Gomatzino ansatzweise schon entfaltet, angeregt von Schiller, letztlich aber doch schon aus dem Wesen Hebbels.

1) Michelsen: Das Paradoxe 9

2) B VI 144

V. Zwischen
Jenseits und Diesseits
1831 / 32

1.

Verschlossenheit
des Diesseits und des Jenseits
1831

Das irdische Leben mit seiner Fülle und Not läßt den nun 18jährigen nicht mehr los. Doch wie Gomatzino, so redet auch Friedrich sich ein, nur die Not sei ihm zuteil geworden und von der Fülle sei er ausgeschlossen. Damit habe er sich heroisch resignierend abzufinden und im übrigen zu sehen, was sich dennoch aus dem eigenen Dasein machen lasse.

Das ist wiederum nicht wenig. Fühlt Hebbel sich doch seiner Umwelt turmhoch überlegen. Dementsprechend steckt er sich das Ziel nicht kurz: er will Dichter werden. Er ist fest entschlossen, unbeirrbar loszugehen auf dies Ziel und kämpfend durchzuhalten, ob nun der Erfolg oder Untergang am Ende stehe. Das schlägt sich nieder in Gedichten wie "Fragment", "Mein Vorsatz", "Dichterlos", "Mein Glück", "Selbstvertrauen", "Künstlerstreben".¹⁾

Wie ein Gefesselter ringt Hebbel um Befreiung aus der geistigen Enge seiner Heimat. Er versucht, Schauspieler zu werden - und erlebt ein Fiasko.²⁾ Er fleht Uhland um Hilfe an - und wird mit Worten abgespeist.³⁾ "Der arme Vogel," der ins Freie strebt und an den Stäben seines Zwingers sich zu Tode flattert - er ist, "O Herz, dein eigen Bild!"⁴⁾

Das alles geht auf Hebbels Ringen um die ersehnte literarische und damit auch soziale Geltung. Daneben findet auch das andere Ausdruck, das Gefühl, ausgeschlossen zu sein von der Fülle des vitalen Lebens. Freund Heddes Liebesglück veranlaßt Hebbel, sich als das zu ironisieren, als was Gomatzino sich ernsthaft fühlen durfte, als Tantalus: "die goldenen Früchte, aber für mich ist keine gereift....Eine Minute (sagt Schiller⁵⁾) gelebt im Paradies, wird nicht zu teuer mit dem Tode gebüßt. Aber wer den Himmel offen sieht und nicht hinein kommt, der hat Hölle, und ob ihn Blumen umduften und Weste umfächeln."⁶⁾

1) W VII 53,58f,71 2) B I 9 3) B VIII 1 4) W VII 80

5) Don Carlos, S III 40. Der nächste Satz ist Hebbels Eigentum und findet sich ähnlich in Gomatzinos Mund, W V 20

6) B I 8

Der Entdeckungsfrohe Vorstoß auf das Diesseits hat kein reines Glück beschert. Hebbel glaubt, das wahre, volle Leben nur erblickt zu haben, um zu lernen, daß es ihm verschlossen sei, daß er niemals durch Gefahr und Not hindurch zu ruhigem Genuß gelangen werde. So kommt es, daß er sich wieder umschaute nach einer besseren Welt, wo es auf andre Art so etwas wie Erfüllung gibt, vor allem aber Ruhe und Vergessen. Ein solches Land des Schlafs und Traums war anfänglich das Jenseits, dann ein Reich, das teils als Jenseits, teils als Natur verstanden wurde, ein sentimentalisches Idyll zwischen Himmel und Erde.

Darauf greift Hebbel nun zurück, nachdem er sich ein halbes Jahr dem Diesseits zuwandte. Jetzt verfügt er auch über die künstlerischen Mittel Uhlands. Mit ihnen schaffen die "Romanze", "Der Zauberer", "Der Ring", daneben andere Gedichte eine Welt von Schwermut, Müdigkeit, Betäubung und Vergessen.¹⁾ Sie umkreisen wie alle Produktionen seit 1830 das Geschehen zwischen Mann und Frau, Mutter und Kind. Einmal führen diese Motive, wie früher in "Romanze", "Rosa" und "Mirandola", weiter auf das Schuldproblem. Daran war "Mirandola" gescheitert, weil der Schuldige da nicht als unschuldig gelten konnte. Anders ist das in der "Kindesmörderin".²⁾

Genau wie "Rosa", das erste Gegenstück zu Schillers "Kindsmörderin", endet auch dies zweite in Verklärung, aber nicht mehr im Idyll des Jenseits, sondern dort, wo ja auch damals schon der eigentliche Zielpunkt lag: in der Ruhe, im Vergessen, in Schlaf und Traum, im Grabe. Ferner gibt es diesmal keine Rache, sondern nur Verzweiflung. Selbst die Liebe bleibt. Die Vernichtungstat richtet sich nicht gegen das Du, sondern gegen das eigene Ich, das mit objektiver Schuld beladen ist.

Die verlassene Mutter schließt mit dem Leben ab und stößt dem Kind ein Messer in das Herz. Tatsächlich war der Mann jedoch nicht treulos. Vielmehr bereitete er alles für die Eheschließung vor. Nur einen Augenblick kehrt er zu spät zurück. Ein Irrtum, ein gräßliches Versehen führt zur Katastrophe, wie bei Kleist. Subjektiv ist niemand ernsthaft schuldig. Trotzdem machen beide Eltern ihrem Dasein selbst ein Ende. Zu schwer wiegt eben doch die objektive Schuld, die beide auf sich laden: der Kindesmord.

Anders als der sittliche Idealismus legt Hebbel das Hauptgewicht auf die objektive Schuld. Freilich, diese Schuld wird nicht getra-

1) W VII 42, 51, 59

2) W VII 68

gen. Das gesteigerte Bewußtsein für die Schuld verstärkt auch das Bedürfnis, von der Schuld befreit zu werden. So finden sich denn schließlich alle drei zu Ruhe und Vergessen unter der Erde wieder zusammen: "O. Engel des Todes, bewahre sie gut." Die einzige Verklärung gibt der Tod. Sie besteht allein in Schlaf und Ruhe. Ein Jenseitsparadies taucht nicht mehr auf.

"Der Brudermord"¹⁾ kündigt abermals von dem Gefühl, ausgeschlossen zu sein vom Leben:

"der Frühling...mir...ist er ungenossen vorüber gezogen mit all seiner Wonne."

Im übrigen berichtet die Erzählung nach dem Vorbild Kleists gedrängt davon, wie einer zufällig seine verlorene Braut befreit und in deren Entführer seinen Bruder tötet. Er wollte es nicht. Er ist subjektiv nicht schuldig. Und doch, die objektive Schuld wiegt schwer genug, so schwer, daß er und die Geliebte sich ermorden.

"Der Vätermord"²⁾ ist eine dramatische Skizze. Sie ergänzt den "Brudermord" im Hinblick auf die Nachfolge der "Räuber," denen diese beiden Sünden ja als Hauptvergehen galten. - Treulosigkeit soll gut gemacht werden. Doch es ist zu spät, wie in der "Kindesmörderin." Vater, Mutter, Sohn stürzen sich gegenseitig ins Verderben, ohne es zu wissen und zu wollen. Ohne Wissen und Wollen wird abermals ein objektiver sittlicher Bezug verletzt: der Vater wird vom Sohn ermordet.

Der sucht verzweifelt seine Schuld von sich zu wälzen. Nicht daß er wie Gomatzino auf seine subjektive Unschuld pochte. Die steht diesmal außer Frage. Er versucht jedoch wie Gomatzino, den wahren objektiven Sachverhalt willkürlich umzudeuten. Genauer, er verlangt von seiner Mutter, es zu tun. Sie soll dem Toten die Verzeihung nicht gewähren, sondern ihm als dem Verführer ihrer Unschuld fluchen. Das soll bewirken, daß er, der Sohn, nicht seinen Vater, den Gatten seiner Mutter, tötete, sondern einen Fremden strafe, der sich an seiner Mutter schuldig machte.

Das ist Sophismus, Spiegelfechterei. Das weiß der Sohn. Er kann die Last der objektiven Schuld nicht von sich wälzen. Um das Gewicht des Objektiven geht es hier, und zwar sehr viel ernster als in "Mirandola." Der Konflikt zweier gleichberechtigter Werte

1) W VIII 6 2) W V 31

spielt jedoch keine Rolle - bewußt war Hebbel eben darauf noch nicht aus. Dafür kehrt etwas anderes wieder, und gleichfalls intensiver als damals: die Erbitterung gegen Gott, der den Menschen mit objektiver Schuld belädt, auch wenn er subjektiv nicht schuldig ist; überhaupt die Erbitterung gegen Gott, der den Menschen mit grausamer Willkür behandelt und nicht nach Verdienst. Und diesmal drückt Hebbel solche Erbitterung, solche Zweifel an der Allgerechtigkeit auch unverholen aus. Die Mutter nimmt sich das Leben. Vorher ruft sie dem Pater noch zu: "siehe, wie du die Ehre deines Gottes retten magst". Und selbst der Pater stöhnt zum Schluß: "Gott, Gott, ich bete dich an im Staube, aber mein Auge ist zu schwach, dem Faden deiner Weisheit zu folgen."

Das also ist das Resultat von Hebbels Vorstoß auf das Diesseits. Das Verlangen nach dem Leben blieb unerfüllt, genauso wie das Streben nach sozialer Geltung. Aber auch die Rückwendung zum Jenseits und zu Gott ist nicht mehr ohne weiteres vollziehbar. Man kann die Not des Daseins idyllisch überhöhen; sie läßt sich dadurch nicht beseitigen. Man kann dem sittlichen Problem auszuweichen suchen oder wenigstens die Schuld vom Subjekt nehmen; das sittliche Problem, die objektive Schuld bleibt doch. Warum?

2.

Das Idyll zwischen dem Paradies und der Natur

1832

Für Hebbel hat das Dasein sich 1831 mehr und mehr verdüstert. Das war schon Ende 1830 so gewesen, als der erste Vorstoß auf das Diesseits mit dem "Mirandola"-Fragment zum Stehen und zum Scheitern kam. Darauf war Anfang 1831 für kurze Zeit das Pendel nach der andern Seite ausgeschlagen: zum Idyll. Und das geschieht auch jetzt, Anfang 1832, nach der Verdüsterung im Vorjahr. Von neuem macht sich Hebbel auf, ein Reich des seligen Vergessens zu entwerfen: als Paradies im Jenseits, als Natur im Diesseits, als dichterisches Reich des schönen Scheins.

Schon die formalen Elemente der betreffenden Gedichte sind zwiespältig. Einmal stammen sie aus Uhlands Naturlyrik und zielen auf eine diesseitsverhaftete romantische Daseinsverklärung. Zum andern stammen sie aus Schillers sentimentaler Lyrik und zielen auf eine jenseitsgerichtete Verklärung. Ein Reich der Verklärung, des schönen Scheins soll es in jedem Falle sein. Ob es ein Reich von Gnaden des Paradieses oder der Natur wird, ist nicht deutlich. Doch auf diese Unterscheidung kommt es Hebbel eben auch nicht an.

Schon bei der Jenseitsidylle von 1829 kam es ihm bloß auf das Paradies als eine Sphäre des Schlafs und Traums an. 1830 / 31 stattete er diese Sphäre immer mehr mit irdischen Motiven aus. Solche Motive kehren 1832 wieder. Sie kreisen wie bisher um das Geschehen zwischen Mann und Frau, Mutter und Kind. Noch mehr als 1831 kreisen sie jedoch nicht um das Leben, sondern um den Tod, besonders um den Tod des Kindes, um den Schmerz über dessen Verlust - und um den Trost über dessen Eingehen in eine bessere Welt.¹⁾

Solche Rückwendung zu einem sentimentalcn Idyll soll vom Druck des Erdendaseins erlösen. Stellvertretend offenbart das der Untertitel eines Gedichtes: "Ein Wort der Beruhigung für stürmende Herzen in stürmischer Zeit." Und programmatisch offenbart das das Gedicht "Musik".²⁾ Musik senkt sich "freundlich-milde aufs Herz, wenn es im Sturm erbebt." Sie erschließt dem Herzen "Erinnerung und Hoffnung", zwei "göttliche Schwestern".³⁾ Zu ihnen nimmt Hebbel seine Zuflucht wie 1829, während der ersten Phase seiner Jenseitsidylle:

"Und sicher verbirgt sich dann unter
Dies kühlige, schirmende Dach
Der Gegenwart flammenversengter
Und Stürmen erliegender Tag."

Es entspricht der neuen Wendung zum Idyll, wenn "Die drei großen Tage" neben Schöpfung und Weltende das Jüngste Gericht feiern eben nicht als den Vollzug des Gerichts sondern einer allgemeinen Vergabung.⁴⁾ An der Beziehung zum Jenseits ist nicht das Jenseits die Hauptsache, sondern der idyllische Charakter dieser Beziehung.

Zum Idyll braucht man aber überhaupt nicht unbedingt das Jenseits. In Hebbels Ausfällen gegen die Kirche bereitet sich schon so etwas wie eine Ablehnung des Jenseits vor. In den "Glaubensstreitern" lehnt er bereits die Theologie der Konfessionen ab; den Gehalt der Religion könne man auch unmittelbar ergreifen.⁵⁾ Auf welche Weise, das lehrt das "Lied der Geister".⁶⁾ Mit ungelenten allegorischen Analogien spricht es davon, wie die Naturgeister im Menschen wirken und wie sie allnächtlich zurückkehren "in ihr düsteres Gemach, wo tönet kein Jubel, kein Weh und kein Ach!" Es ist dasselbe Gemach des Schlafs und Traums, das allenthalben den melancholischen Trost ewiger Ruhe beschert. Nur hieß es sonst Paradies, hier dagegen - nicht ausdrücklich, aber sinngemäß - Naturgrund.

1) W VII 76, 66, 78; JH II 181

2) W VII 65

4) W VII 62

2) "Das Kind" W VII 74; JH II 174

5) W VII 65

6) W VII 63

Es ist ein Unterschied fast nur dem Namen nach. Schlaf und Ruhe in der Tiefe sind die Hauptsache, ob nun im Jenseits oder im Naturgrund. Bedenkt man allerdings, daß Hebbel herkommt von dem traditionellen Jenseitsglauben, so ist das Vorrücken auf die Metaphysik des Naturgrundes ganz unverkennbar. Ein Vorrücken zwar, das den Sprung geradewegs über die Wirklichkeit des Diesseits nicht wagt, nachdem es hier schon einmal Schiffbruch litt, sondern nur vorsichtig den Bereich des Spekulativ-Ideologischen erweitert, wo alles vage bleibt und der Zusammenhang mit der christlichen Ausgangsbasis notfalls immer wieder herzustellen ist. Andererseits gehen Himmel und Natur bei Hebbel lange schon eins in das andre über. Und im Ganzen sieht es doch so aus, als sollte der metaphysische Seinsgrund sozusagen vom Himmel unter die Erde verlegt werden.

"Gott" der Allmächtige und Allgütige wird vernommen durch die Stimmungen der Natur.¹⁾ Die Gottheit ist hier erstmals Gottperson und Gottnatur zugleich. Das ist pantheistisch. Dem entspricht der mystische Schluß:

"Da sauge ich, wie eine Biene

Am Blumenkelch, an Gott dem Herrn."

Das ist mit Liebe wohl dem Einfluß Schuberts zuzuschreiben.²⁾ Ihm verdanken die letztgenannten zwei Gedichte überhaupt sehr viel. Sie suchen Gott in der Natur und suchen das Natürliche zu heiligen. Darauf ist Hebbel ja seit langem aus. In "Mirandola" versuchte er's auf ethischem Gebiet. Metaphysisch konnte er das damals und auch 1831 nicht begründen. Jetzt, 1832, steht er im Begriff, eine derartige Begründung zu entwerfen. 1832 beginnt Hebbels Naturmetaphysik.

Freilich bestimmt sie nicht sein ganzes Schaffen, sondern nur jene zwei Gedichte. Die andern haben immer noch sehr viel von Schiller, von Paradiesidyllik und von der Transzendenz des reinen Geistes. Dies letzte Element will Hebbel einmal ganz für sich zum Ausdruck bringen, in der Erzählung "Der Maler".³⁾

Ein alter Künstler wurde früher von seiner Frau betrogen und läßt nun an der Tochter seinen Weitschmerz aus. Hier wird Meister Anton erstmals objektiviert. Der Alte lehrt, man könne nur einem dienen: der Kunst oder dem Leben, dem Geist oder dem Staub. Das entspricht dem Dualismus des Idealisten Schiller. Mit dessen Spannung nahm

1) W VII 77

2) Liebe: Mo. 126

3) W VIII 8

Hebbel es bislang nicht auf. Er schloß sich Schillers Dualismus stets nur an, um dessen Spannung aufzulösen zugunsten des Jenseits, des Geistes, des Idylls und auf Kosten des Diesseits, des Daseins, der Wirklichkeit, denen er entfliehen wollte. - Wie also mag er jene Lehre umsetzen in die Praxis?

Der junge Raphael scheint ihr genau zu folgen. Er widmet sich der Kunst, entsagt dem Irdischen. Aber - er tut es unfreiwillig. Und er bleibt auch nicht dabei. Vielmehr verliebt er sich in seines Meisters Töchterlein. Ja schließlich soll gerade diese Liebe ihm den Preis des Himmels sichern. Und der Preis des Himmels soll wieder der Besitz der Liebsten sein. Des Meisters Theorie einer scharfen Scheidung zwischen Geist und Leben wird also in der Praxis nicht befolgt.

Hebbel wünscht ein Reich von paradiesischer Vollkommenheit, wo der entschädigt wird, der leer ausgeht auf Erden. Er beschwört dies Reich als Reich des schönen Scheins, aber als ein Reich, das trotz ideologischer Verbrämung noch weniger als früher seinen Hauptgehalt vom Jenseits hat und dessen Hauptkennzeichen nicht die Jenseitsattribute sind. Vielmehr ist es jetzt noch mehr als sonst ein Diesseits in Potenz, ein Reich von Gnaden des Natürlichen.

Selbst im Idyllischen also behauptet sich ~~also~~ der Zug zur Immanenz und zum Naturgrund. Das heißt eben nicht zugleich: zur Wirklichkeit. Ihr weicht der Schreiber gerade aus. Zum Ideal vermag er sich nicht aufzuschwingen, doch mit der Wirklichkeit nimmt er's genausowenig auf. Er flüchtet in den schönen Schein. Dort gibt es weder ideale Forderungen noch die Not des Wirklichen. Schiller stellte sich gemeinhin beiden. Gelegentlich suchte er ihnen aber gleichfalls in seiner Dichtung zu entfliehen. So gibt "Das Ideal und das Leben" die Positionen Hebbels mit ihrer inneren Dynamik ganz entsprechend wieder, wenn die innere Haltung auch nicht gleich sein mag.

"Wollt ihr schon auf Erden Göttern gleichen,
Frei sein in des Todes Reichen,
Brecht nicht von seines Gartens Frucht!
An dem Scheine mag der Blick sich weiden;
Des Genusses wandelbare Freuden
Rächet schleunig der Begierde Flucht."¹⁾

1) S I 113

Das lehrt auch Hebbels Maler. Doch er macht wohl mehr aus der Not eine Tugend, aus dem Getrenntsein von der Lebensfülle ein Ethos der Entsagung, angeblich um des Geistes willen. Dazu ist er aber gar nicht fähig, so wenig wie sein Schöpfer. Der müßte eher tun, was Schiller dann in zweiter Linie einräumt:

"Wenn der Menschheit Leiden euch umfassen,...

Da empöre sich der Mensch! Es schlage

An des Himmels Wölbung seine Klage

Und zerreiße euer fühlend Herz!

Der Natur furchtbare Stimme siege...

Und der heil'gen Sympathie erliege

Das Unsterbliche in euch!"¹⁾

Doch auch der notvollen Begegnung mit dem Wirklichen weicht Hebbel aus. Er flieht, wie zuletzt Schiller in dem Gedicht, in ein Reich des schönen Scheins, in die

"...heiteren Regionen,

Wo die reinen Formen wohnen."

Dort

"Rauscht des Jammers trüber Sturm nicht mehr...

Auf der Donnerwolke duft'gem Tau

Schimmert durch der Wehmut düstern Schleier

Hier der Ruhe heit'res Blau."²⁾

Darum eben geht es Hebbel: um ein Idyll, um eine Fluchtborg. Ob die legitim ist vor dem Jenseits oder dem Diesseits, vor Transzendenz oder Immanenz, vor dem Paradies oder der Natur: das ist nicht so wichtig. Hebbel will die Scheidung und die Unterscheidung ja sogar vermeiden. Er sucht beide Gegenpole zu umfassen und gelangt dabei zu einem Reich des schönen Scheins, das metaphysisch nicht zum Paradies gehört und nicht zur Natur, das vielmehr zwischen beiden schwebt, eben als ein Reich des wesenlosen Scheins, als ein Idyll.

3.

Ordnung des Jenseits und Ordnung des Diesseits

Judithmotiv b und Golomotiv b

Solch großzügige Vereinigung des Unvereinbaren ist möglich nur als ideologische Konstruktion. Anders ist es, wenn man ausgeht von der konkret-realen Situation des Menschen. Sie zwingt zur

1) S I 117

2) S I 117f

ethischen Entscheidung. Und die ethische Entscheidung wird gegebenenfalls zur metaphysischen Entscheidung; dann nämlich, wenn sie getroffen werden soll als Entscheidung zwischen Jenseitswert und Diesseitswert, nach der Ordnung entweder des Jenseits oder des Diesseits.

So ist die Alternative beschaffen in der patriotischen Freiheitsdichtung "Die Schlacht bei Hemmingstedt."¹⁾ Genauer handelt es sich um das Dilemma zwischen Gottes Auftrag und der Stimme der Natur, um das Dilemma, vor dem auch Schillers Jungfrau steht und später Hebbels Judith. Jetzt steht davor ein Mädchen, das laut Überlieferung im Dienste Gottes die Dithmarschen zu Sieg und Freiheit führte.²⁾ Hebbel erfindet, daß dies Mädchen mit der Fahne in der Hand dem Heer voran gegen die Feinde dringt. Ein Jüngling rettet es vor tödlicher Gefahr und läßt selbst dabei sein Leben. Sterbend erst bekennt er seine Liebe.

Darauf geschieht etwas sehr Überraschendes. Die Jungfrau, die sich Gott geweiht hat zur Befreiung ihrer Heimat, senkt die Fahne der Gemeinschaft zum Zeichen ihrer ganz privaten Trauer und ihres sehr irdischen Kummers. Sie kehrt um und weint sich aus. Sie überläßt das Heer sich selbst. Sie kümmert sich nicht um die Schlacht noch um die Freiheit noch um Gottes Auftrag. Sie tut, was sie zu tun hat als weibliches Wesen, was sie zu tun hat nicht von Gott aus, sondern von Natur.

Im Grunde fällt da eine Entscheidung von beträchtlichem Gewicht. Die Dichtung läßt das freilich fast vergessen. Sie macht davon kein Aufhebens. Sie geht darüber schlicht hinweg und räumt dem Motiv bloß episodischen Rang ein. Gerade diese Selbstverständlichkeit, mit welcher es verwendet wird, und ebenso die Selbstverständlichkeit, mit der das Mädchen sich von Gottes Auftrags sagt und zu der Natur bekennt - sie beweisen, wie die Rangordnung der hier in Frage stehenden Werte und ihrer metaphysischen Instanzen sich für Hebbel ausnimmt. Sie nehmen der Dichtung die religiöse Weihe, die sie eigentlich besitzen soll. Das geschieht auch sonst. Ursache des Sieges ist nicht der religiöse Faktor, sondern der herrische Sinn, die Kraft, die Tapferkeit der Männer und Frauen Dithmarschens.

1) W VII 90

2) W XIV 311

Hebbel spürt den Gegensatz zwischen Gott und der Natur, die Dimension und das Gewicht der Entscheidung, die er da fällen läßt und selber mit vollzieht, nicht im geringsten. Es ist genauso wie in "Rosa." Auch dort verstand es sich von selbst für Hebbel, daß der Erlösergott das sittlich Gute billige, auch sofern es gut war nur für das germanische Empfinden und christlichem Empfinden gerade widersprach. Entsprechend, nur noch tiefergreifend, läßt er nun einen Menschen klar und selbstverständlich für ein Ethos des Natürlichen und gegen Gottes Auftrag sich entscheiden - ohne deshalb einen Konflikt heraufzubeschwören. Gottes Beifall war dem Geschehen ja laut Überlieferung ohnehin gewiß. Den Widerspruch dazu, den Hebbel selber erst in das Geschehen legt, hat er offensichtlich nicht empfunden. Doch umso klarer hat er ausgedrückt, wie er im Grunde zu den beiden Polen seiner Weltanschauung stand.

Das geht auch aus der "Räuberbraut" hervor.¹⁾ Hier gilt zwar die umgekehrte Voraussetzung: daß nämlich der Vertreter des Natürlichen den Beifall Gottes nicht hat, vielmehr sich Gottes Zorn zuzieht - jedoch nur deshalb, weil er das Natürliche in einem Sinn verfißt, der auch gerade der Ordnung der Natur zuwiderläuft, im Sinn des leidenschaftlichen Verlangens nach einer Frau, die er nicht berühren darf, also im Sinne Gomatzinos und später Golos. Wie diese beiden macht auch Gustav der Weltordnung und Gott daraus einen Vorwurf, daß sein Verlangen nicht erfüllt wird. Wie Gomatzino gibt er die Alternative zwischen Sittlichkeit und Sinnlichkeit als eine "horizontale" aus, die rein nicht lösbar, also tragisch sei. Während aber in der "Schlacht bei Hemmingstedt" der Gegensatz zwischen der Natur und Gott innerhalb des Wesens ganz von selbst zustande kam, ungewollt und unbemerkt, bemüht Gustav sich wie Gomatzino nur krampfhaft und vergeblich um eine echte Spannung innerhalb des Wesens. Bei Gomatzino gab Hebbel das Scheitern solchen Unterfangens nur indirekt und unfreiwillig zu: "Mirandola" blieb Bruchstück. Im Unterschied dazu gesteht er es bei Gustav offen ein.

Die Erzählung hat neben den "Räubern" noch Schillers "Verbrecher aus verlorener Ehre" zum Vorbild.²⁾ Da geht es um einen Menschen, der ungeschickt und ungerecht behandelt wird und dadurch in Opposition zur Gesellschaft gerät. Wie schon mit den "Räubern" will

1) W VIII 16ff

2) S VI 7ff

Schiller hier Verständnis wecken für die Motive und das Schicksal eines Unglücklichen, Verstoßenen, der wie Karl Moor als Hauptmann einer Räuberbande an der Welt sein Rachewerk vollzieht, sich schließlich aber unterwirft,

Es reizte Hebbel sehr, wie hier die Umwelt angeklagt, wie der Übeltäter psychologisch verstanden und entschuldigt wird, wie er ausgeschlossen ist von der Gesellschaft und vom Leben, und wie er gegen sich selber wütet:

"Alle Menschen hatten mich beleidigt, denn alle waren besser und glücklicher als ich. Ich betrachtete mich als das Martyrer des natürlichen Rechts." "Das Andenken alles Ungemachs, aller Verfolgungen...erwachte...; alle Wunden bluteten wieder, alle Narben gingen auf...es erquickte mich im voraus, meine Feinde durch meinen plötzlichen Anblick in Schrecken zu setzen, und ich dürstete jetzt ebensosehr nach neuer Erniedrigung, als ich ehemals davor gezittert hatte."¹⁾

Das Geschehen spielt bei Hebbel wieder im Dreieck zwischen einer Frau und zwei Männern. Der abgewiesene Gustav will sich und das Mädchen vernichten. Er ist ein Nachfolger Gomatzinos und ein Vorläufer Golos. Jene beiden hat Hebbel mehr entschuldigt als verurteilt. Einzig diesen Gustav kritisiert er so, wie dieser und wie die andern zwei es auch verdienen:

"Gustav war...ein sehr leidenschaftlicher Mensch, eine von denjenigen Naturen, die gut geblieben sind, weil keine Umstände sie schlecht gemacht haben und deren Tugend um derwillen auf Sand gebaut ist." Seine Werbung wird abgewiesen.

"Da -- und bei seinem Mangel an Grundsätzen mußte er es -- zerfiel er im Innersten mit sich selbst; Selbstmord war sein erster, Rache gegen das Mädchen sein zweiter Gedanke. 'Eine Hölle ist mir zuteil geworden - ich will sie verdienen!'"³⁾

Selbstmord- und Rachegeanken bewegen auch Schillers Verbrecher. Und der sagt auch dieses: "Ich wollte mein Schicksal verdienen,"²⁾ ein Argument, das später wieder Golo vorbringt. - Gustav ist mit der Welt zerfallen. Er tritt seiner Räuberbande bei. Zu spät erfährt er, daß Viktorin, sein glücklicher Rivale, die Bande führt. Das ist der technische Ausweg, der dem "Mirandola" hätte weiterhelfen können und der die "Räuberbraut" zu einer Art Fortsetzung des Fragmentes macht. Obnehin ist Gomatzino ja zusammen mit Franz

1) S VI 13ff

2) S VI 15

3) W VIII 21

Moor das Vorbild Gustavs, wie Mirandola und Karl dasjenige Viktorins.

Auch Viktorin ist mit der Welt zerfallen, und zwar weil er "die mehr als eben nötig fruchtbare Mätresse des Fürsten" ausschlug. Von fern erinnert das an "Kabale und Liebe", weit eher an das Angebot, das der ehrenwerte Kirchspielsvogt seinem Schreiber machte.¹⁾ Im übrigen wimmelt es von Parallelen zu "Mirandola", zum "Vatermord", den ja das Motiv der verlorenen Ehre an die Novelle Schillers knüpft, und zu den "Räubern."

Wie Spiegelberg gegen Karls Edlerräubertum opponiert, so Gustav gegen Viktorins. Wie Gomatzino seinem Nebenbuhler Treue schwört, so Gustav Viktorin. Wie Karl sich durch den Mord an Amalia von der Horde losmacht, so löst Gustav sich von seinem Hauptmann, indem er einen andern totschießt. Er rettet damit Viktorin das Leben und läßt sich zum Lohn dafür von seinem Eid entbinden - um keinen Meineid zu begehen, wenn er den Verhaßten nun erdolcht. Dieser sophistische Formalismus ähnelt dem des Vatermörders. Die objektiv-sittlichen Bezüge sollen umgedeutet werden zugunsten des Subjekts. Das ist unredlich, zeugt andererseits jedoch vom lastenden Druck der objektiven Ordnung.

An die gekränkte Ehre des Vatermörders und des Schillerschen Verbrechers erinnert es, wenn Gustav dem Sterbenden noch höhnisch eine frühere Beleidigung ins Gedächtnis ruft, die nun gerochen sei. Wie Franz Moor den Tod des Bruders zu erweisen sucht, indem er dessen angeblichen Degen vorzeigt, so bringt Gustav der unglücklich Geliebten den Kopf des ermordeten Gatten. Und wie Franz Moor Amalie Gewalt zu tun versucht, so Gustav der begehrten Frau. Die entzieht sich seiner Nachstellung und endigt ihr ohnehin zerstörtes Dasein durch einen Sprung aus dem Fenster. Gustav aber "ballte die Hand gegen den Himmel und stürzte sich" nach.

Auch diesmal wird Gott angeklagt als der, der an allem schuld ist. Doch diesmal wird kein Hehl daraus gemacht, daß der Kläger selbst auf die Anklagebank gehört. Damit fällt ein Licht auch auf die übrigen Kläger. Sie alle ziehen die sinnvolle Weltordnung ja nur in Zweifel, um das eigene Versagen zu beschönigen. "Die Räuberbraut" endet also, wie die Ordnung es erheischt. Der Gegner Gottes wird vernichtet. Doch Hebbel interessiert sich wie sonst auch nur für den 'Gegner Gottes, für den Vertreter des Natürlichen.

Der hat sein Recht, auch wenn er gegen Gott steht. Hier meldet abermals die Rangordnung, die der herkömmlichen entgegengesetzt ist, ihren Anspruch an. Hebbel scheint nun aber doch zu spüren, daß sie mit der herkömmlichen, die für ihn unerschüttert blieb, nicht vereinbart werden kann, wenigstens nicht ohne weiteres. Dennoch kann er sich dem Anspruch jener umgekehrten Rangordnung nicht entziehen. Zwar gibt er der gottbezogenen Sittlichkeit das Ihre; er läßt Gottes Ordnung siegen - zumal sie ja zugleich die ewige Ordnung der Natur ist. Andererseits zollt er aber auch dem Anspruch des Natürlichen Tribut. Er fühlt nahezu ausschließlich mit dem Gegner Gottes und des Sittlichen. Diesen inneren Konflikt läßt er hier nicht aufbrechen wie in "Mirandola". Er fühlt wohl, daß die Position der Natur zu schwach ist. Bei Gomatzino war der Fehler, daß er auch vor der Natur sich schuldig machte. Nachdem Hebbel diesen Fehler dann mehrfach gemeistert hat, tritt er ihm bei Gustav umso deutlicher vor Augen. So bleibt ihm nichts übrig, als den Konflikt auf die hergebrachte Weise zu entscheiden.

Dennoch ist es offenbar, daß die Spannung seines Weltbilds, die Spannung zwischen Jenseits und Diesseits, zwischen Himmel und Natur noch ungelöst ist. Gelegentlich setzt er sich mit dieser Spannung offen auseinander, mit der Diskrepanz zwischen dem Gegebenen und der Jenseitsideologie und nun auch mit der Diskrepanz zwischen realistischer und idyllischer Betrachtungsweise.

So feiert er "Erinnerung" nicht nur als Weg zu seligem Vergessen, sondern lehnt sie auch ab als böse Fei, die den Wanderer auf jene Weise gerade ins Verderben lockt.¹⁾ Die Vertröstung auf die Jenseitsfreuden, von denen "Musik" zu melden wußte, weist er glatt ab, ja er entlarvt sie als Ablenkungsmanöver der politisch Mächtigen.²⁾

So schwankt Hebbel hin und her zwischen Jenseits und Diesseits, zwischen Paradies und Naturgrund, zwischen Schein und Wirklichkeit. Mit Schubert betrachtet er den Menschen noch als einen Vogel, der zum Jenseits zieht. Doch mit Feuerbach erhebt er schon die bange Frage:

"Und reine Luft
Und süßer Duft -
Sie wurden wirklich sein Gewinn?"³⁾

1) W VII 69 2) W VII 79 3) "Der Glaube" W VII 178. Das Fra-
zeichen mit JH II 252 nach dem Erstdruck. Vgl. Liepe DVj 462

Das Jahr endet mit einem trostlosen Fazit: das Leben zerstört die Hoffnungen des jungen Menschen. Es "gleicht der Sphinx...sein Rätsel kannst du nicht verstehen. Und in des Zweifels Molocharme legt es dich hinein..."¹⁾ Liebe sagt: "Das Jahr 1832 ist in der inneren Entwicklung Hebbels das Jahr des Zweifels. Schritt um Schritt werden wir Zeugen seines Hin-und-her-geworfen-werdens zwischen der alten und der neuen Wahrheit," zwischen "Transzendenz" und "Immanenz", zwischen "Schubert und Feuerbach."²⁾ An Schubert und Feuerbach orientiert sich die Auseinandersetzung aber nicht allein. Was die dichterische Gestaltung angeht, so ist neben Uhland nach wie vor das maßgebliche Vorbild Schiller, und zwar für die neue Wahrheit ebenso wie für die alte. Will man Hebbels Ringen 1832 mit Namen umreißen, so kann man es also ebensogut kennzeichnen als Hin und Her zwischen Schiller und Schiller, zwischen Schiller, dem Idealisten und Idylliker, und Schiller, dem Realisten und Immoralisten.

VI. Die Zweiheit des Göttlichen 1833 / 34

1.

Gottnatur und Mystik 1833

1833 verstärken sich die Spannungen in Hebbels Weltbild. Auf beiden Wegen, die er eingeschlagen hat, stößt er weiter vor. Er begehrt auf gegen die "vertikale" Rangordnung von Sittlichkeit und Sinnlichkeit, wie sie herkömmlich auf Gott bezogen ist. Er schaut sich um nach einem Reich des Schlafs, des Traums, der Ruhe, des Vergessens. Eine bessere Welt der Art suchte er einst im Jenseitsparadies, später auch in der Natur. 1832 wandte er sich beiden ohne Unterschied und gleicherweise zu. Er empfand im allgemeinen nicht den Gegensatz zwischen ihnen. Nur ab und zu tat sich ein solches Wissen kund. 1833 wird es völlig wach. Hebbel tritt entschlossen in die Auseinandersetzung mit den beiden Dimensionen seines Weltbildes, wobei das Pendel öfter nach der Seite der Natur ausschlägt, manchmal aber auch nach der des Jenseits. Mit der Naturmetaphysik begann er im vergangenen Jahr. Jetzt sucht er sie noch zu vertiefen.

1) "An einen Jüngling" W VII 81

2) DVj 461

"Naturalismus" (später "Der Mensch") formuliert eingangs die Alternative:¹⁾ Ist der Mensch "ein neues schönes Leben", das seinen Gipfelpunkt in Gott erreicht? Oder ist er aus "der dunklen Kraft" des schöpferischen Naturgrundes hervorgegangen, ist er ein Wesen wie die Dinge der Natur?

Wie gebannt ist der Dichter von der zweiten Lösungsmöglichkeit. Freudig überläßt er sich der Vorstellung, der Mensch sei "von jedes Lebens reinsten Flut aufs innigste durchdrungen." Dasselbe sei es, was seine Brust als Seele fülle, das Pferd zu stolzem Laufe treibe, zu süßem Lied die Nachtigall. Wenn es so wäre, dann würde gelten, was das "Lied der Geister" lehrte; dann würde menschliches Dasein auf der Wirkung von Naturkräften beruhen - "Natur, als Schwester dürft' ich dich alsdann im Herzen tragen."

Der Mensch wäre "in die Natur verwoben", mit ihr verwandt wie mit einer leiblichen Schwester. Wenn er stürbe, würde er im Schoß der Schwester ruhen - die eben nicht bloß Schwester wäre, sondern auch Mutter. Der scheinbare Widerspruch ist leicht zu lösen. Unter der Schwester hat man wohl die konkreten Einzelercheinungen der Natur zu verstehen, deren eine der Mensch darstellt, unter der Mutter die dunkle schaffende Kraft, die alles einzelne hervorbringt, das kosmische Ganze mit seiner wirkenden Gesetzmäßigkeit: den Naturgrund.

Um ihn vor allem geht es hier, um den metaphysischen Bereich des Diesseits, um die göttliche Natur. Liepe legte dar, wie Hebbel auch hier abmüht, Feuerbach und Schubert zu vereinen, wie die Präferenz des ersten sich zunehmend durchsetzt gegen die Transzendenz des zweiten.²⁾ Freilich, die Alternative zwischen beiden Positionen wird nur der Möglichkeit nach aufgelöst zugunsten der Natur. Verstandesmäßig-ideologisch hat Hebbel sich nicht entschieden. Klar ist nur, wohin ihn sein Gefühl zieht. Übrigens mag Schiller auch diesmal Vorbild sein, nicht bloß was den reflexionspoetischen Charakter des Gedichts angeht, sondern auch im Hinblick auf die Verherrlichung der Natur. Heißt es doch in den "Idealen":³⁾

"So schlang ich mich mit Liebesarmen
Um die Natur mit Jugendlust,
Bis sie...meines Herzens Klang verstand;
Da lebte mir der Baum, die Rose,

1) W VII 107

2) DVJ 468ff

3) S I 160

Mir sang der Quellen Silberfall,
Es fühlte selbst das Seelenlose
Vor meines Lebens Widerhall."

Das klingt ähnlich wie bei Hebbel. Doch es herrscht hier stürmische Bewegung auf die Natur hin, aktive Belebung dessen, was an sich kein Leben hat. Hebbel empfindet da ganz anders:

"Natur, als Schwester dürft' ich dich
Alsdann im Herzen tragen,
Ich würde, Schwester, mich durch dich
Und dich durch mich verstehen...
Da wär' mir jeder West ein Gruß,
Womit du mich beglücktest,
Und jeder kühle Trank ein Kuß,
Womit du mich entzücktest,
Und Luft und Duft ein süßer Hauch
Aus deinem Schwesternmunde,
Und jeder blütenvolle Strauch
Von deiner Huld ein' Kunde."

Natur steht hier viel höher als bei Schiller. Nicht sie gewinnt durch den Menschen, sondern umgekehrt der Mensch durch sie. Hebbel will nicht die Natur beleben, sondern sich von ihr durchfluten lassen, um erst zu echtem Leben zu erwärmen. Heilig ist ihm die Natur. Andächtig, demütig steht er vor ihr, nicht gebend, sondern empfangend. Sein Verhalten ist nicht einseitig aktiv. Es ist aktiv und passiv zugleich. Es ist in solchem Sinne mystisch.

Wie die meisten Gedichte des jungen Hebbel endet auch "Naturalismus" mit einem tröstlichen Hinweis auf die Sphäre, die Tod und Schlaf, Traum und Kunst eröffnen: auf das Land der Ruhe, des Vergessens. Das war ja immer schon neben dem potenzierten Diesseits das wichtigste an Hebbels beßrer Welt, an dem Idyll, das einst als Paradies zu denken war und später als Naturgrund. 1833 wird es im zweiten Sinne weiter ausgestaltet, und zwar eben auch als Reich des Schlafs, des Traums.

Tod und Schlaf, Traum und Kunst sind die Medien zu dieser Art von beßrer Welt. Der Traum macht höchste Schönheit sichtbar. Er wirkt genauso wie die Kunst. Wesenhaft gesteigertes Dasein ist wie ein Traum oder wie ein Kunstwerk.¹⁾ Im Kunstwerk verweben

1) "Der Traumgott" W VII 96, "Bei Betrachtung einer schönen Statue JH II 194, "Endymion, der ewig Schlummernde" JH II 194

sich "in ein zaubrisch Gefild der Himmel und die Erde." Und zwar so, daß der Himmel überflüssig wird. Verwandelt sich im Kunstwerk doch die Zeitlichkeit des Daseins schon zur Ewigkeit des objektiven Geistes:

"Und eines Himmelreichs bedarf sie nicht -
Sie hat in deinem ewigen Gedicht
Das zweite, schönere Leben schon genossen."¹⁾

Genauso verzichten auch die "Toten" auf das Jenseitsparadies.²⁾

Sie "...liegen hier unten
In kühligler Nacht...,
Nicht brauchend den Himmel,
Den Gott...verhieß."

Die bessere Welt ist hier verlegt vom Jenseits in das Diesseits, vom Himmel in die Erde. Tod und Schlaf, Traum und Kunst führen zu ihr hin:

"Schläft es sich auf dir so süß, Erde, wie sollte nicht süß auch in dir der Schlummer sein!"³⁾ "Wenn der Mensch schläft, so ist er wieder, was er sein soll, das Meisterstück der Natur,...der ewigen Mutter,...(die) mit der Gottheit korrespondiert."⁴⁾ "O Musik, heilige Stimme der Natur,...du führst den Geist in schwindelndem Fluge bis an seine Grenze, aber nur weil diese Grenze der Anfang Gottes ist."⁵⁾

Das entspricht der Konzeption, die schon "Des Greises Traum" enthielt. Gott ist nicht die göttliche Natur. Er steht neben ihr, doch so, daß sie zwischen ihm und dem Menschen steht. Die Gottperson steht dem Menschen also näher, näher als die Gottperson.

2.

Gottperson und Sittlichkeit Judithmotiv c und Golomotiv c

Hebbels Naturmetaphysik und -mystik wird getragen von den zwei Tendenzen, die sein ganzes Dasein bisher kennzeichnen: von dem Willen, sich tapfer auseinanderzusetzen mit der Wirklichkeit und ihrer Problematik; und von der ängstlichen Flucht vor der Not und vor den Problemen dieser Welt. Der ersten Tendenz gehören sie insofern an, als sie opponieren gegen die herkömmliche

1) "An L. Uhland" W VII 99; Liebe DVj 464ff 2) JH II 163; DVj 46

3) "Ein Mittag" W VII 101 4) "Die einsamen Kinder" JH II 83

5) Das. 89

Konzeption der besseren Welt; der zweiten insofern, als sie deshalb keineswegs dem Wirklichen sich stellen, sondern eben gleichfalls der Flucht in eine bessere Welt dienen. Und insofern haben sie nur am Rande Teil an Hebbels Tendenz zum Realismus. Mit diesen beiden Grundtendenzen setzt Hebbel sich nun weiter auseinander. So will er seinem Hang zu idyllisierender, verklärender Ästhetisierung mit einem klaren "Lebewohl" begegnen.¹⁾ Man soll die Menschen nicht mit einem schönen, falschen Schein umgeben, sondern sehen, wie sie sind. Noch liegt das Ziel in weiter Ferne. So erscheint die Liebe einmal als ätherische Anbetung, dann wieder unter spöttischem Protest dagegen als Streben nur nach leiblicher Vereinigung.²⁾

Wer um die Not des Daseins weiß und trotzdem entschlossen ist, das Wirkliche zu nehmen, wie es ist, der hält auch etwas von sich selbst. Hebbel erklärt das Selbstgefühl zur Mitte der Existenz.³⁾ Es tut sich kund, wenn er sich beschwert, die Freunde vernachlässigten ihn: "Du kennst mich und weißt, wie leicht ich in dieser Hinsicht verletzlich bin."⁴⁾ Nach wie vor fühlt er sich bestimmt zum Dichter, will um jeden Preis dies Ziel erreichen, sehnt er sich nach anderen Verhältnissen, um seine Kräfte voll entfalten zu können.⁵⁾ Erneut strengt er sich an, von Wesseln fortzukommen. Er, der spöttisch herzieht über die Titeljäger,⁶⁾ weiß diese menschliche Schwäche doch geschickt für sich zu nutzen. Gründlich informiert er sich über die Titel und sonstigen Eitelkeiten Oehlenschlägers, um sein Bittgesuch an ihn möglichst wirkungsvoll abfassen zu können.⁷⁾ Kommt es doch im Leben darauf an, die jeweils gegebene Situation dem eigenen Interesse nutzbar zu machen mit den Mitteln, die dazu zur Verfügung stehen.⁸⁾

Wer die Welt realistisch ansieht, der weiß sich nicht nur auf sie einzustellen, sondern weiß auch, daß das Leid, welches er zu dulden hat, nicht von ihr allein verursacht wird, sondern auch von eigenem Versagen. Und er weiß auch, daß das Leid dem Leben Größe und Substanz verleihen kann. So ruft das Sonett "Was mich quält"⁹⁾ dem zwiespältigen Dasein ein freudig-trotziges Ja entgegen. Beständiges Glück wäre zwar "das gräßlichste Geschick." Nur das eine quält den Sprecher: er kann kein Glück

1) W VII 97 2) "Die Jungfrau," "Die Liebhaber" W VI 199, VII 101
3) W VII 107 4) B I 21 5) W VII 87 6) W VII 96
7) B I 22f 8) W VII 87 9) W VII 98

eigentlich haben - nicht weil es das grundsätzlich nicht gäbe, sondern weil er alles verzehren muß mit seiner hemmungslosen Leidenschaft. Wer gerecht ist gegen die Welt, wird sein Unglück nicht mit der Spekulation einer Antinomie von Wirklichkeit und Wesen rechtfertigen wollen. Der weiß z.B., daß Untreue dem Wert, der grundsätzlichen Möglichkeit der Treue und der Liebe keinen Abbruch tut, sondern mit der Unzulänglichkeit des betreffenden Menschen steht und fällt:

" - und bist du auch betrogen,

So war's das Mädchen nur, die Liebe nicht, die trog."

Wer so bewußt dem Realismus huldigt, der kann auch mancherlei Enttäuschungen herunterschlucken. Und er kann sich selber sagen: Wenn zuletzt du darfst "zu Bette gehn", so könnte

"...Gott selbst dir einen Himmel bieten,

Du - hast nicht Lust, ihn anzusehn!"¹⁾

Das ist 1833 die dritte ausdrückliche Abkehr von Gott. Sie gibt sich stark und sicher. Doch sie ist es nicht. Wie Hebbel denn mit seinem Realismus überhaupt nicht weit kommt und immer wieder Zuflucht sucht bei der Naturmetaphysik und sogar bei der Jenseits-idyllik.

Da heißt es einmal wie schon früher, Gott werde dem toten Geliebten einst die Dulderkrone geben. Immerhin wird das nun abhängig gemacht von der Haltung des im Diesseits zurückbleibenden Mädchens.²⁾ Wie noch 1832 rufen die Aphorismen die Erinnerung an. Als trostreicher Engel umhüllt sie das raue Hier und Jetzt mit dem Schleier der Vergangenheit und löst alles auf ins milde "Grau der Dämmerung."³⁾

Nach alledem hat Hebbel durchaus noch nicht Posto gefaßt im Diesseits. Die Naturmetaphysik und -mystik bieten keinen Halt. Bieten sie doch auch nur ein Idyll, das von der Wirklichkeit und ihrer Problematik letztenendes absieht, besonders vom Problem des Sittlichen. Das Sittliche wird auch 1833 noch nicht problematisch, wo es auf der Linie des Judithmotivs liegt, wo nur - wie bei "Rosa" - ein vorchristlich-germanisches Empfinden herrscht, das mit der Moral des Christentums nicht zu vereinen ist.

Das gilt von "Ritter Fortunat"⁴⁾ Hier bringt die Frau den ungetreuen Mann dazu, erst sie zu töten und dann selbst vor Gram zu

1) W VII 98

2) W VII 106

3) W IX 16

4) W VII 88

sterben. Diese Rachetat verwandelt das Judithmotiv zu Marianne hin. Wie Rosas Rache verstößt sie gegen die Moral des Christentums. Doch wiederum versteht es sich von selbst für Heibel, daß solches Racheethos gut ist und den Beifall Gottes, des Richter-gottes hat. Ist Gott ihm doch die Autorität des Sittlichen schlechthin, also auch seiner vor- und widerchristlichen Moral des Racheethos.

Andererseits wird nun die Autorität der Gottperson wie überhaupt die Gottperson doch problematisch. Und zwar taucht solche Problematik da auf, wo auch das Sittliche Problem wird. Das galt bisher von den Gestaltungen des Golomotivs. So auch jetzt. Doch diesmal geht es dabei nicht so sehr um das Sittliche. Die beiden Rangordnungen, wonach das Sittliche einmal über, das anderemal unter der Sinnlichkeit stand, erwiesen sich als unvereinbar. Die Orientierung an der einen brachte Golos Vorläufer immer wieder in Schuld vor der anderen, in die Sünde vor Gott. Das wird jetzt bereits vorausgesetzt, wie ja auch "Die Räuberbraut" darauf verzichtete, die Berechtigung der Rangordnungen zu diskutieren. Es kommt auf das an, was in "Mirandola", im "Vatermord" und in der "Räuberbraut" erst nach dem sittlichen Problem kam: auf den Protest gegen Gott, ja sogar auf die Problematik Gottes selbst, der eben mit dem feindseligen Abrücken vom Jenseits problematisch werden mußte.

Das ist kein Thema für ein Kindermärchen wie "Die einsamen Kinder"¹⁾ Die sind denn auch genauso unkindlich, wie es der Ringreiterzyklus von 1828 war. Ihr Ansatzpunkt ist wieder einmal das Gefühl, ausgeschlossen zu sein von der Gesellschaft und vom Leben. Träger des Geschehens ist ein Brüderpaar. Wilhelm ist der kompliziertere, ist Nachfolger Gomatzinos, Gustavs und Vorläufer Golos. Ihn bedrückt, daß Theodor vorgezogen wird, zuerst von den Eltern, dann von einer Frau, die sich der Waisen annimmt,²⁾ und schließlich überhaupt vom Leben. Glaucht er sich doch sagen zu müssen: "Ihm (Theodor) wird alles Schöne zuteil werden, und du mußt ewig darben!"³⁾ Es ist das bekannte, sentimentale Wüten gegen sich selbst, gegen das eigene, unglückliche Dasein. Es treibt ihn allerlei Versuchungen in die Arme. Wie bei den Gomatzino, Gustav, Golo steigern sich aber mit dem Grade des Verstricktseins auch die Gewissensskrupel, das Entsetzen vor der eigenen Verunreinigung - womit sich wiederum der selbstquäleri-

1) JH II 59ff

2) Das. 62, 81f, 87

3) Das. 88

sche Wille zum Bösen verstärkt:

"...es wurde ihm klar, daß er immer die Kraft in sich getragen hatte, den unheimlichen Blend- und Zauberwerken...zu widerstehen, und das Bewußtsein," diese "nicht in heiligem Ernst von sich gestoßen, sondern sich" den "Verlockungen willig hingegen zu haben und um das Höchste des Lebens aus Trotz und Eitelkeit freventlich gespielt zu haben, zermalmte ihn."¹⁾

Er fühlt sich mit Gott zerfallen. Deshalb läßt er den Bruder für sich beten wie Franz Moor den alten David und Judith die Mirza. Deshalb haßt er seinen rein gebliebenen Bruder und weiß doch, daß das nur neues Unrecht ist:

"Hieraus entsprang wieder eine grenzenlose Verachtung seiner selbst, und aus dieser jene gänzliche Erschlaffung, die sich vorzugsweise einer starken, kräftigen Natur bemisst und sie bis in ihre innersten Tiefen hinein zerstört... - Jetzt ...taumelte er dem Abgrund entgegen; Wonne war es für ihn, hinein zu stürzen; er strengte sich an, das Bild des Mädchens" (hier Inbegriff von Glück und Schönheit) "hervorzurufen; kurz, er verübte jene gräßliche Art des Selbstmords, die aus jeder Minute eine Pistole und aus jedem Gedanken oder Gefühl eine vergiftete Kugel macht."²⁾

Das Ende enthüllt die katastrophale Situation des Verfassers. Im Laufe des Geschehens steigerten sich wechselseitig die Macht des Bösen und das Verantwortungsbewußtsein gegenüber Gott.³⁾ Schließlich hat die letzthin so häufig bemühte Musik den Sünder mürbe gemacht. Er meint, der Himmel selber spreche zu ihm. Da lenkt der Satan seinen Blick auf die vorübergehenden Musikanten und höhnt: "Siehe, Knabe, das sind deine Götter!"⁴⁾

Damit bricht das Märchen "für Kinder" ab. Ein Nachwort versichert, es sei dann alles in beste Ordnung gekommen. Wilhelm sei sich der sittlichen Freiheit bewußt geworden. Die Erinnerung an das Durchgemachte sei ihm fürderhin Stab und Stütze geblieben auf dem Pfade des Guten.⁴⁾ Ist die Not am größten, greift Hebbel also zurück auf Schiller. Aber hier ist das recht äußerlich, nur Ideologie. Überhaupt verblaßt der Stern des bisherigen Vorbildes, dessen Zwiespältigkeit dem Schreiber ohnehin mehr Schwierigkeiten bereitete, als der meistern konnte. Hebbel macht sich

1) JH II 89

2) Das. 81f

3) Das. 82,89

4) Das. 90

jedoch auch selbständiger. Mit den "einsamen Kindern" hat die Gestaltung des Golomotivs sich frei gemacht von dem Muster der "Räuber" und noch mehr persönliche Züge des Autors gewonnen. Was besagt es schon, wenn Hebbel noch begeistert eine Schillerausgabe als Geschenk entgegennimmt.¹⁾ Viel schwerer wiegt, daß die Kantate, "das Weltgericht betitelt" und sicherlich in Schillers Stil geplant, nicht mehr zustande kommt.²⁾

Hebbel findet also weiter nirgends rechten Halt, nicht am Jenseits, an der Gottperson, an der Ethik von Christentum und Idealismus; nicht am Naturgrund, der Gottnatur, der natürlichen Moral oder gar am Immoralismus. Das Alte ist erschüttert, das Neue noch nicht reif. So ist 1833 genau wie 1832 und noch mehr ein Jahr des Zweifels, des Hin und Her. Der Gott des Kinderglaubens und Schillers ideale Transzendenz, sie reichen beide nicht mehr hin. Trauernd blickt der 20jährige "auf die schönen Wahngebilde der Phantasie zurück, die einst den Lenz unseres Lebens verschönten.... Ach, eine andere Sonne ist es, an der unsere Träume zur Reife gedeihen sollen!"³⁾ Doch auch die andere Sonne scheint ihm noch nicht. Es ist wie mit der Raupe. Sie wird zum "Schmetterling."⁴⁾ Der schwingt sich kühn hinauf zu unerforschten Höhen. Der Sturm aber zerzaust die zarten Flügel und stürzt ihn hinab auf jene Blätter, von denen einst die Raupe sich ernährte. Doch - von Blättern kann ein Schmetterling nicht leben.

3.

Gottperson und Gottnatur,
Sittlichkeit und Mystik
1834

Um die Wende 1833/34 befindet Hebbel sich in einem Zustand innerer Erschöpfung.

"...ich bin 21 Jahr alt und für die Aufgabe meines Lebens ist nichts geschehen....Der langjährige Kampf mit den Verhältnissen hat mich...abgemattet...nur noch ein Jahr, und meine Kraft ist gebrochen....Meine Seele verliert ihre Spannkraft; die Lage zerstört den Menschen, wenn der Mensch die Lage nicht zerstören kann."⁵⁾

Das ist schlimm. Doch es ist nicht ganz so schlimm, wie es klingt - und offenbar auch klingen soll. Der Sprecher genießt ja auch

1) B I 21 2) B I 24 3) W IX 15 4) W VI 196 5) B I 25f

den Kampf, der von ihm (angeblich) das Letzte fordert. Er be-
spiegelt, heroisiert, genießt sich selbst. Es überrascht daher
nicht gar zu sehr, daß er gerade damals "eine Menge...Lustspiele"
verfaßt.¹⁾

Immerhin, es steht schon schlimm genug um ihn. Anfang 1834 kann
er noch seinen "Geist mit einem einzigen Wort skizzieren: Willen!"²⁾
Wütend bäumt er sich auf gegen sein Schicksal. Doch bald erlahmen
ihm die Kräfte.

"Des Menschen Kraft reicht eben aus

Zum Kämpfen, nicht zum Siegen."

Solche Resignation ist noch heroisch. Gleich aber nimmt sie eine
völlig andere Färbung an:

"Doch wenn uns dies das Herz beschwert,

Naht der ersehnte Schlummer,

Und ward der letzte Wunsch gewährt,

Wem macht der erste Kummer?"³⁾

Das ist die hinreichend vertraute Wendung zur Schlaf- und Traum-
kammer. Sie tritt 1834 ganz besonders stark hervor. Und es muß
wirklich ziemlich schlimm um ihn bestellt sein, beschwört er doch
dabei das Jenseits und das idealische Idyll weit öfter noch als
den metaphysischen Bereich des Diesseits: den Naturgrund.

Von einem gestorbenen Knaben heißt es da z.B.:

"Der liebe Gott...

Läßt früh ihn schlafen gehn,

Damit er einst am Jüngsten Tag

Kann fröhlich auferstehn!"⁴⁾

So werden 1834 alle Gedichte idyllisierend aufgeweicht. Unent-
wegt behandeln sie die alten Themen - den Tod von Mutter, Kind,
geliebtem Mädchen -, ergehen sie sich in Erinnerung, platonis-
cher Liebe und weinerlichem Gefühlskult. Soweit dabei das Jen-
seits vorkommt, ist es sowenig wie zuvor die Hauptsache. Das
sind vielmehr seine Attribute, sofern sie geeignet sind, den
Ernst der Dinge und die Not des Daseins zu verschleiern.

Verschleiern und Trost spenden, das sollen alle diese Gedichte.
Hebbel entwickelt dabei seine Fähigkeit zur Objektivation. Der
subjektive Ausdrucksimpuls kommt nicht aus der vollen Substanz
des Sprechers. Er ist schon umgelenkt, schon irgendwie gestaltet

in sicherer Distanz zum Ichzentrum und sozusagen hinter dessen Rücken. Umso leichter gewinnen die anspruchslosen Gebilde eine runde Form. Und das war künstlerisch durchaus einmal von Nutzen. Als Beispiel diene "Vogelleben", das aufs schroffste kontrastiert mit den Vogelgedichten der Verzweiflung und des Zweifels von 1831/32:¹⁾

"Du blicktest in Geduld,
Gehüllt in dein Gefieder,
Vom kahlen Zweig hernieder,
Vom Sturm noch eingelullt.

Und ruhig trankst du auch,
Im Sterben noch zufrieden,
Den dir ein Gott beschieden,
Den letzten kühlen Hauch!"

Früher kleidete Hebbel sein Empfinden in Schillersches Gewand. Jetzt ist anderes gemäßer. Immerhin, die sentimental-idyllische Tonart ist geblieben. Charakteristisch, daß selbst der Sturm noch einullt - eben weil Hebbel mitten im Leben die Augen schließt und sich zurücksinken läßt in die mystischen Tiefen von Tod, Traum und Schlaf.

Das ist der Punkt, an dem die Jenseitsidyllik übergeht in mystische Naturmetaphysik. Von den Gedichten des Jahres 1834 weisen allerdings nur zwei in diese Richtung. Eins variiert den Gedanken, der Mensch werde im Schlaf umfungen von der Mutter Natur.²⁾ Das andere ist "Proteus" oder besser "Das höchste Lebendige."³⁾

Es feiert "die kosmischen Momente", in denen die Weltkraft des Seinsgrundes Natur und Mensch durchdringt. Hebbel hat den jungen Schubert gelesen. Mit ihm erweitert er sein Weltbild. Gott ist Schöpfervater. Er läßt durch die Mutter Natur das All entstehen und Gestalt gewinnen. Er ist das höchste Lebendige. Als Urkraft unterströmt er die erstarrten Formen, ergreift und lockert sie von unten her, von dem, was unter dem Bewußtsein liegt. Am großartigsten offenbart es sich in der Natur sowie im Dichter.

So wird Hebbel dichterisches Schaffen und schöpferisches Tun schlechthin von nun an immer deuten. Der Mensch hat sein höchstes Vermögen nicht "von oben", vom Geiste, sondern "von unten." Das

1) W VII 120

2) W VII 121

3) W VI 253; vgl. Liepes neue und grundlegende Interpretation Mo. 119ff

bedeutet ein Abrücken von Schillers Idealismus und dem transzendierenden Weltbild des Christentums. Hebbel ist dem Pantheismus hier sehr nahe. Erscheint die Gottheit doch als kosmische Urkraft, als Substanz des wesenhaften Daseins. Dennoch, sie bleibt deutlich unterschieden von der eigentlichen Natur. Es bleibt bei der bisherigen Zweiteilung des Göttlichen.

Gott als Person, als Schöpfer und als Richter - und Gott als Natur, als mystisch-pantheistischer Seinsgrund: beide sind vereint in dem Gedicht "Das Abendmahl des Herrn."¹⁾ Auf den ersten Blick scheint es endlich eine spezifisch christliche Wendung zum Jenseits darzustellen. Sucht Hebbel hier doch Trost, wo er ihn einst gefunden, bei Leib und Blut des Heilands. Aber das andere, der mystische Pantheismus, ist zu übermächtig. Er schlägt selbst und gerade hier durch, im Mysterium der Eucharistie:

"Und auch ich, in brünstigem Verlangen,
Aß und trank, von Wehmut unbewußt."

"Ja, Du selbst, Du selber wirst gegeben,
Heiland, Du, Dein ganzes, ganzes Sein,
Sagt mir's nicht dies ahnungsvolle Leben?"

"Zuckt es nicht von Dir in jedem Tropfen
Meines Bluts, das ungestümer fließt?
Nicht von Dir in meines Herzens Klopfen,
Das von Wonne fast zerreißt?

Ist nicht Dein die flammende Empfindung,
Die mich selig macht und doch zersprengt,
Und, in unerforschlicher Verbindung,
Mich und Dich zusammendrängt?"

Hier wird nicht das Irdische preisgegeben zugunsten des Überirdischen, sondern das Überirdische hereingenommen ins Irdische. Das Göttliche durchwaltet alles Irdische, wie Gottnatur das Diesseits. Alle Spannung, alle Ferne zwischen Wirklichkeit und Wesen sind hier aufgehoben. Aber sie sind augenblicklich da, sobald das sittliche Problem hervortritt:

"Ja, dies Mahl - es geht auf Tod und Leben,
Nie empfängt's, wer hier nicht Heil gewann;
Nicht, weil Gott dem Sünder es nicht geben -
Nein, weil er's nicht fassen kann!"

Vom Wesen trennt sich selbst, wer im Sittlichen versagt. Vollkommen autonom steht der Mensch dem Wesen gegenüber. Es liegt bei ihm, ob Wirklichkeit und Wesen auseinanderklaffen oder nicht. Dabei ist Wesen hier das Sittliche, bezogen auf die Gottperson. Nicht berührt wird davon die Verwirklichung des Wesens, sofern es Gottnatur ist und sich in den kosmischen Momenten offenbart. Davon handelt der erste Teil dieses Gedichtes, das beide Gottheiten verherrlicht: Gottperson und Gottnatur.

Z u s a m m e n f a s s u n g

1.

Das metaphysische Problem.

Vom Jenseitsparadies zum Seinsgrund der Natur.

Gottperson und Gottnatur

Die weltanschauliche Entwicklung des jungen Hebbel paßt in einer Hinsicht zu dem geistesgeschichtlichen Rahmen, den man seiner tragischen Dichtung heute gibt: der christliche Glaube wird für ihn problematisch. - Das Jenseitsparadies fand er als legitime Ideologie schon vor, und er brauchte es. Er brauchte es als den Bereich, von dem er Trost, Ersatz, ja Rechtfertigung seiner Enttäuschungen auf Erden hoffen durfte. Zunächst kam es ihm nämlich auf die Diesseitswerte an, auf gesellschaftliche Geltung und geschlechtliche Erfüllung. Erst und nur sofern das Bemühen um die Diesseitswerte fehlschlug, suchte er an einem Orte Zuflucht, wo er sein Leid vergessen, wo er ausruhen und schlafen, wo er von Erfüllung träumen konnte. Als solchen Ort bot sich seiner Phantasie das Jenseitsparadies an.

Das Jenseitsparadies bot ihm jedoch nicht stets Genüge. Und zwar dann nicht, wenn er die Energie besaß, sich wirklich für die Diesseitswerte einzusetzen. Dann benötigte er eine Macht, die diese Werte und das Bemühen um sie rechtfertigte. Das mußte eine Macht sein, die der Erde näher als das Jenseits stand. Dabei mußte es jedoch gegebenenfalls die gleiche Zuflucht bieten. Deshalb suchte Hebbel den Bereich des Wesens und zugleich der Ruhe, des Vergessens, des Schlafes und des Traums im Diesseits selber auf und fand ihn in dem Seinsgrund der Natur.

Der Übergang vollzog sich ganz allmählich und unter manchen Rückschlägen. Noch zuletzt, 1834, war Hebbels Energie so erschlaft, daß er sich nicht anders mehr zu helfen wußte als mit einem Rückgriff auf das Idyll des Jenseitsparadieses. Andererseits wurde der Übergang erleichtert dadurch, daß Hebbels Christentum sentimental erweicht, durchsetzt mit idealistischem Bildungsgut von Aufklärung, Romantik, Biedermeier und von nichts mehr scharf zu scheiden war. Außerdem nahm Hebbel an der ideologischen Gegenbewegung gegen Christentum und Idealismus teil, an Feuerbachs Verherrlichung des Diesseits. An Hebbels weltanschaulicher Entwicklung wirkten somit geschichtliche Voraussetzungen und persönlich-individuelles Verlangen zusammen, und zwar dergestalt, daß der Bereich des Wesens sich vom Jenseitsparadies zum Seinsgrund der Natur verlagerte.

Dabei wandelte sich auch Hebbels Gottesvorstellung. Es blieb der Glaube an die Gottperson. Es änderte sich Gottes Stellung innerhalb der Wesenssphäre und zum Menschen. Es gibt bei Hebbel den Protest, den Aufstand gegen Gott. Das fällt aus dem christlichen Bereich heraus und erklärt sich nur aus wesensfremden Elementen in seinem Christentum. Was da im Spiele ist, wird sich noch zeigen.

Ferner herrscht nicht durchweg Einigkeit, Einhelligkeit zwischen Gott und Wesen. Die mögen herrschen, sofern das Jenseitsparadies als Wesen gilt. Sie herrschen nicht mehr ohne weiteres, sofern der Seinsgrund der Natur als Wesen gilt, als das Reich der Lebensmächte, als die Macht, die dem Menschen all sein Vermögen, sein künstlerisches und sein sittliches Vermögen gibt; und sofern die Natur als die sittliche Ordnung selber gilt. Dann wird die Natur selbst göttlich; und Gott als Weltenlenker, Weltenrichter verfährt nach Maßgabe der Natur, gegebenenfalls auch gegen seine eigenen Wünsche, vor allem gegen seinen Willen zur Vergebung. In Verbindung mit der autonomen sittlichen Ordnung wird da an Hebbels Gottesbild ein weiteres heteronomes Element sichtbar.

Gottperson und Gottnatur stehen als die beiden metaphysischen Faktoren innerhalb des Wesens einander gegenüber. Diese Konzeption setzt sich zwar zusammen aus geschichtlich vorgegebenen Momenten, ist als Ganzes aber individuell, originell und neu.

2.

Das ethische Problem.

Werte

des christlich-idealistischen, naturhaften, germanischen Empfindens.

Der Widerstreit im Objektiven

Die Werte, die Hebbel zunächst offen anerkannte und allein zu preisen wagte, sind die von Christentum und Idealismus. Er faßte sie zusammen als weltflüchtige sittliche Innerlichkeit, die zu leben ihm am vollkommensten im schönen Idyll des Jenseitsparadieses möglich schien. Tatsächlich ging es ihm um diese Jenseitswerte aber erst in zweiter Linie, nämlich dann, wenn er die primär erstrebten Diesseitswerte nicht erlangen konnte und dafür Trost, Ersatz, Rechtfertigung brauchte.

Die sittlich-schöne Innerlichkeit hatte jedoch so verschwommene Konturen und enthielt so viele heteronome Elemente der sentimentalischen Kultur, daß Hebbel sich mit dem Geschehen zwischen Mann und Frau weithin befassen konnte, ohne deshalb jenen Wertbereich offenkundig zu verlassen - bis er unversehens das vital-sinnliche Verlangen auf den Schild erhoben hatte und sich auf der Gegenseite, auf der Seite des Naturhaften, der Diesseitswerte, fand.

Die Alternative zwischen Sittlichkeit und Sinnlichkeit war für ihn fortan nicht mehr so klar zu entscheiden wie für Christentum und Idealismus. Für ihn lag sie nicht mehr in der "vertikalen", sondern in der "horizontalen" Dimension. Für ihn erschien sie als Konflikt - wenn schon zwischen Diesseitswert und Jenseitswert, so doch nicht zwischen Wirklichkeits- und Wesenswert, sondern - zwischen Wert und Wert innerhalb des Wesens.

Erschien ihm doch ein Wirklichkeits-, ein Diesseitswert zugleich als Wesenswert, sofern er auch ein Wert des Seinsgrunds der Natur war. Die Natur war aber ebenso Prinzip des Sittlichen. Wie vom Metaphysischen, so ergab sich auch vom Ethischen, daß dem Wesen jene Einigkeit und Einhelligkeit abgingen, die erwartet worden waren. Und deshalb konnte Hebbel das neu gesehene Verhältnis weltanschaulich noch nicht meistern.

Neben den Werten des Natürlichen tauchten als weitere heteronome Elemente innerhalb seines christlich-idealistischen Weltbildes, aber wieder ohne offenbaren Bruch mit diesem, Werte des germanischen Empfindens auf. So die Treue und das Racheethos in "Ritter Fortunat" und "Rosa". Hebbel verkannte den Widerspruch zu seinem

ideologischen Weltbild, weil er glaubte, das Racheethos sei vom Alten Testament her legitim. Wobei er übersah, daß dort die Rache Gottes und nicht, wie bei ihm selbst, des Menschen Angelegenheit sein soll.

Wie Christentum und Idealismus legt Hebbel viel Gewicht auf die subjektive, willensmäßige Unschuld oder Schuld. Doch mindestens genauso schwer wiegt bei ihm die objektive Seite, die Verletzung oder Nichtverletzung eines objektiven Wertes, sittlichen Bezugs, ob das Subjekt sie nun beabsichtigte oder nicht. Das fällt wiederum heraus aus dem Bereich des Idealismus und wenigstens des protestantischen Christentums, in welchem Hebbel aufwuchs. Auch das erklärt sich nur aus heteronomen Elementen seines christlich-idealistischen Weltbildes. Aus welchen, wird sich zeigen.

Alles in allem ist Hebbels Wertwelt, wie sie bisher zutage trat, primär diesseitig, germanisch und naturhaft orientiert. Die christlich-idealistischen Werte beherrschen zwar nach außen hin das Bild, sind aber weithin nur tradierte Konvention, bestenfalls Ersatzwerte, in beiden Fällen also sekundär. Sofern sie primär Bedeutung haben, erscheinen sie auch in der Ordnung der Natur, ohne christliches Gewand. Gelegentlich erscheinen die widersprechenden Faktoren nebeneinander, ohne daß Hebbel den Widerspruch bemerkt - und dann bevorzugt er den germanischen ("Rosa", "Ritter Fortunat") oder den naturhaften Wert ("Die Schlacht bei Hemmingstedt").

Manchmal aber wird der Widerspruch ihm deutlich, und zwar als objektiver Widerstreit. Dann legt er ihn im herkömmlichen Sinn aus als Konflikt von Sittlichkeit und Sinnlichkeit. Er zollt wenigstens nach außen hin auch dessen "vertikaler" Dimension und damit klarer Lösung den Tribut. Er bezieht und löst sie auf Gott hin, zumal die Natur dasselbe fordert. Zugleich heiligt die Natur jedoch das Sinnliche. Deshalb opponiert er heimlich gegen jene "vertikale" Dimension und gegen jene Lösung, die er selbst vollzieht in der "Räuberbraut" und den "einsamen Kindern", die er aber nicht vollzieht in "Mirandola", wo er sogar durchstoßen will zu einer tragischen, "horizontalen" Dimension des Widerstreits - allerdings vergeblich.

3.

Das tragische Problem

Wirklichkeit und Wesen. Natur und Gott

Die alte und die neue Alternative

Das tragische Problem bei Hebbel - findet es sich vorgebildet in dessen erster weltanschaulicher Entwicklung? Die gegenwärtige Forschung könnte, genau besehen, nur einen Zug als Vorstufe dazu betrachten: das Verlangen, vor aller Not des Daseins zu entfliehen in ein Reich von paradiesischer Vollkommenheit, und zwar in ein Reich, in dem das Dasein aufgehoben ist samt seiner Not, ein Reich des Schlafs, des Traums, des Todes, der Ruhe, des Vergessens. Wie Golo denn nach Ziegler mit dem Tode nichts erstrebt als "die Aufhebung des Ichs als des Quells ewiger Not und ewigen Schmerzes, die Erlösung vom Fluch, von der Last des blinden, leeren, äußerlichen Daseins, die Geborgenheit jenseits aller Unrast und aller Gegensätze, in der absoluten Stille des Nichts, des fühl- und wandellosen Nichtseins", des Alls, des Wesens.¹⁾ Keine Frage, Hebbel folgte solchen oder ähnlichen Tendenzen. Sie haben aber nicht den Rang, der ihrer Enttäuschung wiederum den Rang des Tragischen verleihen könnte (vgl. das in der Einleitung Gesagte). Sie sind auch nicht die wichtigsten von Hebbels Intentionen. Ihre Herausarbeitung kennzeichnet weniger den Dichter, als den Geist, aus dem die Interpretation hervorgeht.

Kann schon nicht Hebbels Sehnsucht nach dem Paradies, nach der Schlaf- und Traumkammer, als Vorstufe des Tragischen betrachtet werden, so auch nicht die Problematik, die sich seines Christenglaubens bemächtigt. Es ist ja keineswegs so, wie man heute annimmt, daß Gott an sich selbst für Hebbel problematisch werden und nachher nichts mehr übrig bleiben würde. Vielmehr wird Gott ihm problematisch im Zusammenhang mit der Natur. Es geht für ihn nicht darum: Gott oder nicht Gott, Gott oder das Nichts; sondern darum: Gott oder die Natur. Diesen Gegenpol zu Gott und Christentum hat man verkannt. Man meinte allenfalls, Hebbel sähe da den Zwiespalt zwischen Wirklichkeit und Wesen, zwischen Welt und Gott. Natur ist für ihn aber gleichfalls Wesen. Und er sieht einen Zwiespalt innerhalb des Wesens, zwischen Gott und der Natur.

Gewiß, auch das Verhältnis zwischen Wirklichkeit und Wesen spielt für den jungen Hebbel eine Rolle. In sittlicher Beziehung ist sie

1) MuW 39

klar. Da setzt er schon voraus: das Wesen kann verwirklicht werden, als intendierter Wert und als Intentionswert. Es ist Aufgabe des Menschen, es zu verwirklichen. In rein ontischer Beziehung setzt Hebbel das Entsprechende voraus. Natur ist der metaphysische Bereich des Diesseits, ist diesem immanent, nicht wie das Jenseits transzendent. Sie liegt zwar gleichfalls über das Wirkliche hinaus, aber nicht nach "oben" hin, sondern nach "unten". Die metaphysisch-"vertikale" Dimension von Wirklichkeit und Wesen bleibt also gewahrt. "Nur verlegt Hebbel die Grenze, die in der christlichen Religion naturhafte Immanenz und übernatürliche Transzendenz voneinander scheidet, in die Natur selber hinein." So sagt Ziegler richtig.¹⁾ Besser sagt man wohl: Hebbel verlegt die Grenze in die Immanenz, ins Diesseits, zwischen Natur und Wirklichkeit. Nichts deutet aber bisher darauf hin, daß Hebbel - wie Ziegler will - jene Grenze sieht ingestalt einer "tief spannungsvollen, beinah schroff dualistischen Kluft, durch die er den absoluten Grund der 'Natur', ihres 'Alls' und seiner 'Idee' von den empirisch-individuellen Emanationen des Daseinsgrundes trennt."¹⁾ Das trifft bisher nicht zu. Zwar gibt es Sein mit mehr und Sein mit weniger Gehalt an Wesen. Doch grundsätzlich wird alles Sein getragen von den Wesenskräften der Natur. Sie treten freilich nur in besonderen Momenten gesteigerten Daseins hervor, in den kosmischen Momenten.

Weder die Metaphysik des Ethischen noch die des Ontischen ergibt bei Hebbel eine prinzipielle metaphysische Antinomie von Wirklichkeit und Wesen. Soweit ein metaphysischer Dualismus bei ihm auftaucht, ist er nicht prinzipiell, nicht radikal. Er erscheint als eine Zweiheit, deren Pole sich vertragen, allerdings auch widerstreiten können. Und diese Zweiheit ist nicht die von Wirklichkeit und Wesen; sie liegt vielmehr innerhalb des Wesens. Es ist der Dualismus zwischen Gottperson und Gottnatur, zwischen Gott und der Natur. Es ist ein Dualismus nicht in der "Vertikalen", wie der von Wirklichkeit und Wesen, der also auch eindeutig zu lösen ist, sondern in der "Horizontalen", innerhalb des Wesens, daher nicht rein lösbar und daher fähig, Grundlage des Tragischen zu sein.

Den Dualismus zwischen Gott und der Natur konzipierte Hebbel, weil er Ideologien begegnete, die einestells Gott, andernteils die Natur heiligten. Diese Konzeption entsprach seinem Glauben an die

Gottperson und zugleich seiner starken Neigung zum Naturhaften. Und von hier aus konnte er auch protestieren gegen Gott, nämlich im Namen der Natur.

Anlaß und Ausgangspunkt für die Konzeption einer rein nicht lösbaren, einer tragischen Spannung zwischen Gott und der Natur sind konkrete ethische Probleme. Im Anschluß an "Die Räuber" Schillers setzt Hebbel bei den Gestaltungen des Golomotives an. Hier, an der herkömmlichen "vertikalen" Alternative zwischen Sittlichkeit und Sinnlichkeit will er seinem Wertgefühl entsprechend zeigen, daß die Liebesleidenschaft, die Sinnlichkeit von Gnaden der Natur genauso wesentlich sei wie die Treue, wie die Selbstbeherrschung, wie die Sittlichkeit. Er will die Alternative zwischen ihnen umbiegen zu einer "horizontalen", sie so zu einer ohnehin nicht rein lösbaren, tragischen verwandeln, die also auch mit Berechtigung zugunsten der Sinnlichkeit zu lösen ist.

Das mißlang jedoch. Setzte Hebbel doch bei einer Alternative an, die nicht nur herkömmlich als "vertikale" konzipiert war, sondern auch seinem Wertgefühl als "vertikal" erschien. Auch sein Gomatzino hat mit der Liebesleidenschaft einerseits und der Treue andererseits eine Alternative vor sich, deren Pole "vertikal" geordnet sind und die nur nach oben hin zu lösen ist. Er kann sich für die umgekehrte Lösung nicht auf die Natur berufen. Heiligt die Natur doch nicht nur das Natürliche, sondern auch das Sittliche. Gomatzinos Liebesleidenschaft verstößt aber gegen die natürlich-sittliche Verbindung von Mirandola und Flamina sowie gegen die Treue zu dem Freund, also auch gegen die Natur. Gleichgültig ob Hebbel sich an der herkömmlichen christlich-idealistischen Wertordnung orientierte oder an der neuen naturhaften: vor jeder Ordnung nahm die Alternative zwischen Sittlichkeit und Sinnlichkeit, sofern sie eben so konzipiert war, daß das Sinnliche ein ewig-absolutes Sittliches verletzte, sich als "vertikale" Alternative aus.

So war die Alternative herkömmlich strukturiert. Und weil Hebbel bei ihr ansetzt, kommt er auch nicht um ihre Lösung herum. Diese Lösung aber, zusammen mit der Struktur, die sie bedingte, war es ja gerade, was er nicht anerkennen, sondern ändern wollte. Weil das jedoch nicht ging, weil er die gegebene Struktur nicht umfälschen und ihr keine andere Lösung geben konnte: deshalb bricht "Mirandola" vorzeitig ab. Deshalb versucht er bei der "Räuberbraut" und den "einsamen Kindern" gar nicht erst, seine Lösung

durchzukämpfen, hält er sich vielmehr an die hergebrachte und begnügt sich damit, heimlich gegen sie zu protestieren.

Er macht hier erstmals, mehr versteckt als offen, den Versuch, die "vertikale" Dimension der Alternative umzubiegen in die "horizontale," in einen Dualismus innerhalb des Wesens, in einen tragischen Zwiespalt, der in die Gottheit selbst hineinragt. Hier erwies sich das jedoch als gewaltsame, forcierte Konstruktion und letztlich als vergeblich; ganz abgesehen davon, daß das Subjekt sich hier die Dinge umdeuten wollte, um sein sittliches Versagen zu begründen und rechtfertigen.

Am Golomotiv wollte Hebbel sein Wertgefühl samt der "horizontalen", tragischen Alternative gültig demonstrieren. Doch das gelang nicht, weil er bewußt ansetzte bei der herkömmlichen "vertikalen" Alternative und sich dann nicht von dieser lösen konnte. Es gelang ihm dafür anderswo, wo er gar nicht darauf aus war, wo er gar nicht auf das tragische Problem durchstoßen wollte und wo er auch nicht merkte, wie nahe er an es herangekommen war. Es sind die Gestaltungen des Judithmotives, an welchen Hebbels Wertgefühl sich durchsetzt und sein tragisches Problem sich schon latent entfaltet. Und das ist möglich eben deshalb, weil Hebbel hier gar kein Problem erkennt, weil er bei keinem alten ansetzt und auch kein neues entfalten will - weil er hier völlig unbefangen ist.

Ferner kann sein Wertgefühl sich da ganz ungestört durchsetzen, weil sein christlich-idealistisches Weltbild zu viel heteronome Elemente in sich schließt. Es erscheint noch einheitlich, geschlossen, wenn jene Elemente einmal klar hervor und eigentlich bereits in Widerspruch zum Ganzen treten. Das ist der Fall in "Rosa". Dort wird die Rache für gebrochene Treue, wird der Mord am Kind, am Manne, an sich selbst legitimiert mit dem Siegel Gottes, des Erlösers. "Ritter Fortunat" feiert abermals und selbstverständlich ein unerbittlich hartes germanisches Racheethos. Und in der "Schlacht bei Hemmingstedt" kommt es sogar zu einer Alternative, einer Entscheidung.

Es ist dieselbe, vor welcher Schillers Jungfrau steht und später Hebbels Judith. Hier hat sich eine Judithmarsische Freiheitsheldin mit ihr auseinanderzusetzen, mit der Alternative: Gottes Auftrag oder Bestimmung durch Natur. Das Mädchen entscheidet genau umgekehrt wie Schillers Jungfrau, also für die Natur und gegen

Gott, genauer für die ewige Ordnung der Natur und gegen Gottes einmaligen, widernatürlichen Auftrag. Ihre Entscheidung erscheint ganz selbstverständlich und ganz richtig. Ein Problem wird nicht bewußt. Es ist aber da. Es ist der Widerstreit von Gott und der Natur innerhalb des Wesens. Ein Widerstreit, der nicht rein lösbar und sehr wohl geeignet ist, den Menschen einer tragischen Situation zu überantworten. Judith wird das spüren. Aber wie wird sie entscheiden? Im Sinne der alten Alternative Schillers oder im Sinn der neuen, die hier eindeutig vorgebildet und gar zu eindeutig, unproblematisch durchgeführt ist?

B.

Schiller, der Gegner

I. Hamburg 1835 - Hamburg 1840

1835 endlich fruchten die poetischen Sendungen nach Hamburg. Amalie Schoppe ruft den werdenden Dichter in die Hansestadt. Der ehemalige Schreiber bringt ein vorzügliches Zeugnis mit. Der gewissenhafte Vogt ergeht sich darin über Hebbels "natürliche Ordnung," "hellen Verstand" und "Anstelligkeit fürs praktische Geschäftsleben." Ferner preist er seine "große Sprachgewandtheit," seinen "edlen, einfachen Ausdruck"; er hebt hervor, sein Untergebener habe sich selbständig "einen solchen Grad allgemeiner Bildung angeeignet, daß wenige junge Leute, die sich dem gelehrten Stande zurechnen und ihre Laufbahn vollendet haben, imstande sein dürften, ihre Gedanken und Gefühle auf eine gefälligere Art durch die Feder fließen zu lassen als er."¹⁾

Mit Respekt gedenkt Mohr der dichterischen Versuche seines Schreibers und wünscht ihm die Ausbildung für "einen höheren, seinen Kräften angemessenen Wirkungskreis". Er versäumt nicht, seiner Vertrauenswürdigkeit, "unbedingten Treue und Redlichkeit zu erwähnen." Er schließt mit den Worten: "Zum Beweis seiner Herzengüte und edlen Denkart kann ich nicht umhin, noch anzuführen, daß er seinen Verdienst zum größten Teil seiner Mutter hat zufließen lassen, um die Tage ihres Alters gegen Mangel sicherzustellen."

Mannigfachen Widersprüchen zum Trotz bestätigt die Überlieferung im ganzen, was Mohr da ausführte. So durfte Hebbel selbstbewußt erklären: "Meine Stellung war bürgerlich gesichert...und bei dem allgemeinen Vertrauen, das man mir in öffentlichen Geschäften bewies, bei der Aufmerksamkeit, die ich noch ganz in der letzten Zeit durch einen publizistischen Aufsatz erregte,²⁾ durfte ich auch für die Zukunft auf ehrenvolle Existenz rechnen." Das alles gab er preis. Denn "es kam mir vor, als wenn der Aktenstaub in mir einen Dichter erstickte, und...so hatte ich das Recht, mich unglücklich zu fühlen."³⁾

1) HP I 26f 2) "Er ist kein Norderdithmarscher" HP II 99ff, welcher Aufsatz Hebbel mit dem Finanzgebaren des Landes vertraut zeigt. 3) B II 42

Von diesem Recht machte er ausgiebig Gebrauch, zumal die Erbitterung gegen seinen Vorgesetzten ständig zunahm. Der wußte, wie das Zeugnis lehrt, recht gut, daß sein Schreiber höher hinaus wollen durfte. Trotzdem wahrte er der Sitte gemäß peinlich die Distanz zu ihm und verschloß ihm so die Möglichkeit, sich gesellschaftliche Formen anzueignen. Darunter litt Hebbel später sehr; und er warf das Mohr zeitlebens vor. "Daß ich in Dithmarschen geistig schon so hoch stand...und dennoch gesellschaftlich von dem Kirchspielvogt Mohr, der mich erkannte, so niedrig gestellt ward, ist das größte Unglück meines Lebens."¹⁾ Er glaubte, er habe auf Grund seiner geistigen Fähigkeiten einen Rechtsanspruch darauf, in die höheren Kreise aufgenommen zu werden. Deshalb erlitt er es als Demütigung, "mit Stallknecht und Tagelöhnern," "mit Kutscher und Stallmagd an Einen und denselben Tisch" gesetzt zu werden.

Hier äußert sich ein starkes Rechtsempfinden und zugleich das bekannte germanische Streben nach sozialem Rang. Beide haben aber keineswegs alle anderen Gesichtspunkte verdrängt, die die Beurteilung der Lage forderte. Zunächst mag Hebbel überhaupt die Zurückhaltung des Vogts als selbstverständlich hingenommen haben. Die sonst gute und auch lehrreiche Behandlung durch ihn hat er auch späterhin gewürdigt.²⁾ Und so heftig er gegen seine Verbannung an den Gesindetisch protestierte, so herzlich war er doch befreundet mit dem Kutscher Christoph, seinem Schlafgenossen.

Freilich, unmittelbar nach seinem Fortgang von Wesselburen steigerten sich seine Vorwürfe gegen Mohr bis zur Empörung, ja zum Haß. Immer wieder hielt er sich vor Augen, "daß er (Mohr) mich... aufs tiefste demütigte und mir oft im eigentlichen Verstande das Blut aus den Wangen trieb, wenn jemand kam und mich so antraf. Nie verwinde ich das wieder, nie; und darum habe ich auch nicht das Recht, es zu verzeihen."³⁾ Da ist wieder der soziale Ehrgeiz und das Rechtsempfinden, das sich erstmals ausdrückte in "Des Greises Traum". Dort hatte Gott kein Recht, den schlimmsten Sündern zu verzeihen. Und damit verbindet sich nun auch das Racheethos. Hebbel spricht von jener Demütigung und sagt: "Das Blut tritt mir in die Wangen, wenn ich nur daran denke, und bei Gott im Himmel, ich vergeß' es nicht, und der Mann wird den armen, hilflosen, schnöde gemißhandelten Jüngling über kurz oder lang rächen."⁴⁾

1) T 1385

2) B VIII 2; H. Jb. 1952 11f

3) T 2442

4) B I 186

Dezember 1838, kurz vor der geplanten Rückkehr aus München nach Hamburg, schreibt Hebbel an Alise Lensing: "Nach Dithmarschen gehe ich übrigens auf keinen Fall." Noch ist er nichts geworden, womit er imponieren könnte. Und er ist entschlossen, den Ort, wo er "so viel Unwürdiges erdulden mußte, nur in einer solchen Gestalt wieder zu besuchen..., welche den Respekt erzwingt, d.h. als ein anerkannter und in der ihm beschiedenen Sphäre hochachtungswerter Schriftsteller, den keiner ignorieren darf, der sich nicht lächerlich machen will."¹⁾ Die Dichtung soll ihm also dabei helfen, sich gesellschaftlich emporzuarbeiten. Schon aus diesem Grunde wird der Kampf um künstlerische Geltung nun zum Inhalt seines Daseins.

Allerdings hat dieser Kampf auch in sich selbst sein Ziel. Es geht dabei um die Bewältigung des Judith- und des Golomotives. Das Judithmotiv ist für Hebbel ohne aktuelle Problematik und kein Gegenstand seines bewußten Ringens. Das wird es erst später, wenn sein Weltbild reifer geworden ist. Umgekehrt das Golomotiv. Es wird sehr oft gestaltet, und zwar in Verbindung mit dem Meister Antonmotiv. Beide stehen ja von Hause aus einander nahe. Drücken sie doch die aktuellste und zugleich engste Problematik dieses jungen Menschen aus: allgemein das Gefühl, ausgeschlossen zu sein von Leben und Gesellschaft; im einzelnen das Gefühl, erdrückt zu werden von den feindlichen Verhältnissen - und wieder pathetische Dramatisierung seines Leidens; ehrgeiziges Verlangen nach dem höchsten Ruhm - und selbstironisierende, heroische Resignation; Glaube und Zweifel, ja Verzweiflung an sich selbst als Mensch und Künstler; Selbstverherrlichung - und Selbstanklage; Empfindlichkeit und Härte - Kampf gegen beides; Wüten gegen sich und andere; radikale Aufrichtigkeit - und Spiegelfechtereie; schrofne Einseitigkeit - und allseitiges Verständnis. Solches Ringen um eine gültige Lebenshaltung breitet sich aus in Tagebüchern, Briefen, Gedichten und Gestaltungen des Golomotivs zusammen mit Zügen Meister Antons.

Hier sind die Erzählungen zu nennen: "Barbier Zitterlein," "Herr Haidvogel und seine Familie" von 1836, "Schnock" und "Der Schneidermeister Nepomuk Schlägel auf der Freudenjagd" von 1837.²⁾ Dieses Schneiders Freudenjagd ist eine Jagd nach Schmerzenswollust, ist ein einziges Wüten gegen sich selbst wie Hebbels ganze Golo-

1) B I 373f

2) W VIII

und Meister Anton - Problematik. Das bittere und zuinnerst schmerzliche Lachen dieser humervoll, sich gebärdenden Geschichten hat Hebbel einmal treffend ausgelegt, als er nicht auf sich, sondern auf einen andern Menschen sah:¹⁾

"O, wir kennen es wohl, dies schreckliche Lachen, das sich wider sich selbst kehrt, wir kennen diesen entsetzlichen Witz, der das eigene Elend zu seinem Abgott macht, diesen grauenhaften Humor, der sich stellt, als ob die Todeswunde seine Lebensquelle sei! Aber vergesse nur niemand, daß dies alles aus einem hohen Stolz entspringt, der sich nur durch Selbstverleugnung zu retten weiß..., daß jenes Lächeln nichts ist als die Schminke, worunter ein Schmerz, der sich seines Ursprungs schämt, sich verbirgt, daß jener Witz...mehr kostet als ein Schrei der Verzweiflung, daß jener Humor...die Last, die er hinweg zu spotten scheint, verdoppelt. Eine edle Natur stößt den Pfeil, den sie nicht herausziehen vermag, mit aller Kraft tiefer in die Brust hinein und ruft aus: er kam mir eben recht; denn sie will sich schützen vor dem gemeinen Mitleid..., sie will dem Schicksal eine Schande und der Welt eine Hinführungsszene ersparen. Der Kampf um die Existenz...ist es..., den die Bedeutendsten kämpfen müssen. Für den kümmerlichsten Wicht hat die Gesellschaft einen Platz, aber Genie und Talent sehen sich vergebens nach einem Zufluchtsort um. Im Kampf um die Existenz müssen sie sich aufreiben, und wenn dieser schmählische Kampf in irgendeinem außerordentlichen Fall einen Erfolg hat, so haben sie noch nichts gewonnen, als was sie gerechterweise nie hätten entbehren sollen. Und es kann sich ereignen, daß die Kraft des Gefangenen nur eben zum Durchbrechen der Kerkermauern ausreicht und daß er ohnmächtig dahinsinkt, wenn er an die freie Luft kommt."

Hier sind ziemlich vollständig die Themen aufgezählt, die Hebbel in monotonem Wechsel variiert, meist auf der ichbezogen-subjektiven Linie, die er im Anschluß an "Die Räuber" einst beschritt und die ihren Höhepunkt mit Golo und dem Meister Anton erreichen wird. Noch aber sind die Elemente in ihm allzu ungeklärt, noch zu sehr durcheinandergewühlt, als daß ihre Distanzierung und Objektivierung zu gültiger Form schon jetzt möglich gewesen wäre, als daß Hebbel gerade mit der subjektiven Selbstaussprache den ersten Schritt zu dichterischer Reife hätte tun können.

1) W X 407f

Den konnte er wohl eher tun, wo das Objekt der Gestaltung nicht er selber war, sondern Welt und Leben waren, wie er sie außer sich ergriff am anderen Geschlecht, an der Gesellschaft, der Geschichte, der Metaphysik. Dieser erste und notwendige Schritt wird mit der "Judith" getan, die Hebbel gegen Schillers "Jungfrau" schreibt. Danach kann auch das Ich sich selbst gestalten, sein Ausgeschlossenensein vom Leben an der "Genoveva" unter Nachwirkung des frühen Einflusses der "Räuber"; sein Ausgeschlossenensein von der Gesellschaft an "Maria Magdalena"; wie es scheint, im Widerspruch zu "Kabale und Liebe".

Künstlerisch wie menschlich kommt Hebbel endlich da zur vollen Reife, wo beide Linien: die subjektive (Golo, Meister Anton, dazu Holofernes) und die objektive (Judith, dazu Pfalzgraf Siegfried und Klara), wo beide Linien sich auf höherer Ebene vereinen. Das geschieht in "Herodes und Mariamme", welches Drama die erste Phase des Gesamtwerkes zusammenfaßt, beschließt und krönt.

Dabei sieht Hebbel dann von Schiller gänzlich ab. Der Weg dahin ist aber weithin eine Auseinandersetzung mit ihm. Diese Kontroverse ist einmal künstlerisch-ideologisch und nichts weiter. Zum andern ist sie jedoch zugleich Teil seines Kampfes um soziale Geltung. Solche Geltung erwartet er ja von seiner künstlerischen Geltung. Und die will er erringen, indem er Schiller, den führenden Dramatiker, das Vorbild seiner Jugendjahre, übertrifft. Er will ihn übertreffen, indem er dessen "Jungfrau" angreift und widerlegt mit seiner "Judith". Den Kampf, den er mit seiner "Judith" gegen Schillers "Jungfrau" führt, betrachtet Hebbel selbst als die Entscheidungsschlacht um Sein oder Nichtsein, um den "Ruhm oder das Grab".¹⁾ "Dies ist...mein Römerzug: mißlingt er, so ist's aus für immer!"²⁾

Der "Römerzug", der Kampf zwischen "Judith" und der "Jungfrau", wird lange vorbereitet. Hebbels Auseinandersetzung mit den widersprechenden Momenten seiner Weltanschauung, sein Ringen um ein geschlossenes Weltbild und um eine gültige Lebenshaltung: das alles bereitet jenen Kampf mit vor. Ist es doch schon notwendig auch eine Auseinandersetzung mit seiner Vergangenheit, also auch mit dem, der ihm seither Freund und Vorbild war: mit Schiller.

1) T 1866

2) T 1839

II. Aufbruch gegen den Idealismus Schillers

1.

Protest gegen Schillers Erkenntnisoptimismus.

Die Grenzen der Erkenntnis

Anfang März 1835 kommt Hebbel nach Hamburg. Ende März beginnt er das Tagebuch. Mitte Mai tritt er dem "Wissenschaftlichen Verein von 1817" bei, einer Gymnasiastenvereinigung, die hervorging "aus der Begeisterung der Freiheitskriege und der burschenschaftlichen Bewegung."¹⁾ Demgemäß waren Schiller und Körner die Lieblingspoeten der Jünglinge. Hebbel sprach vor ihnen über beide Dichter. Leider wurde nie bekannt, was er damals über Schillers "Glocke" zu sagen hatte. Doch Körner hat er andernorts schon damals abschätzig beurteilt.²⁾

Hebbel erwartet damals von der Dichtung, daß sie der Lebenserkenntnis diene. Sie ist Enträtselung des Lebens.³⁾ Den Grund des Lebens selbst versteht er weiterhin als Seinsgrund der Natur. Und die Enträtselung des Lebens durch die Dichtung deutet er als zweite Offenbarung der Natur.⁴⁾ Der Geistigkeit des klassischen Idealismus brauchte das nicht unbedingt zu widersprechen, wären Offenbarung und Natur gemeint im Sinn des romantischen Idealismus. Doch Hebbel meint sie mehr im Sinne Feuerbachs. Deshalb haben jene Begriffe bei ihm einen starken Zug zu Immanenz und Materialismus, gegen Transzendenz und Idealismus. Die Opposition bricht offen aus mit den Tagebuchnotizen unter dem 6. Juli.⁵⁾

Da wird zunächst das Leben aus Butter und Brot erklärt. Das Ideal wird abgetan als das, als was Hebbel es in Wesselburen feierte: "als verschwundene Realität der Vergangenheit". Dann wird "Schillers Schule" angegriffen, die des Meisters "ungeheure Subjektivität" und seine Welt von "philosophischen Ideen" nicht habe übernehmen können, ohne sie gründlich zu verflachen. Überhaupt sei aber für die Dichtung der Gedanke zu verwerfen und alles zu erwarten vom Gefühl. In diesem Zusammenhang wird nur Goethe anerkannt, der Gegenpol zu Schiller.

1) W IX S.XIIf

3) W IX 22f

5) T 38 - 42

2) W IX S.XIV; 22f

4) W IX 23

Acht Tage später greift Hebbel Schiller direkt an. Dessen Gedichte seien für die Jugend ja recht schön, weil sie eine klar bestimmte Philosophie darböten ohne Hintergrund und Problematik.¹⁾ Damals begann Hebbel nämlich eine Einsicht aufzugehen; die war neu und stand schon deshalb im Widerspruch zu Schiller, seinem bisherigen Vorbild. Es war die Einsicht: "Die höchste Wirkung der Kunst tritt nur dann ein, wenn sie nicht fertig wird; ein Geheimnis muß immer übrig bleiben." Hiergegen verstoßen das Didaktische, das beschränkte Sittliche, die bestimmte Philosophie, der fixierte Gedanke. Hiergegen verstoßen Körner und Schiller.²⁾

Das gilt nun keineswegs nur von der Dichtung. Es gilt von allem, was so wie die Dichtung zu tun hat mit Erkenntnis. Jeder vermeintlich klaren Einsicht steht immer eine andere im Wege. Gibt sie sich aus als völlig klar und eindeutig, ist sie im Grunde auch nicht wahr. Denn alle Wahrheit ist nur Teilwahrheit. Die Wahrheit als Ganzes ist subjektiv gespalten. Das ist nicht schlimm. Im Gegenteil. Es ist sogar gut, "weil Welt und Leben nur so möglich sind";³⁾ "eine Weltordnung, die der Mensch begriffe, würde ihm unerträglich sein, als diese, die er nicht begreift. Das Geheimnis ist seine eigentliche Lebensquelle, mit seinen Augen will er etwas sehen, aber nicht alles; sieht er alles, so meint er, er sieht nichts."⁴⁾

Den Keim zu derlei Erwägungen legte Feuerbach schon lange vorher. Bereits im "Greise" heißt es, die geheiligte Natur sei unerkennbar. Das sei jedoch nicht schlimm. Denn es sei letztenendes einerlei, "zu viel als zu wenig Licht zu haben!"⁵⁾ Folglich ist es nicht nur unmöglich, sondern auch überflüssig und abwegig, "daß alle Fragen beantwortet werden..., wenn sie nur aufgeworfen werden!" "Es gehört schon viel...dazu, nur einzusehen, wo das Rätselhaftige in manchen Dingen eigentlich sitzt."⁶⁾

Man kann ziemlich genau sagen, wann Hebbel beginnt, sich gegen Schillers Erkenntnisoptimismus zu wenden und von den Grenzen menschlicher Erkenntnis zu sprechen. Er beginnt damit schon Juli 1835, in dem Aufsatz "Über Theodor Körner und Heinrich von Kleist."⁷⁾ Hier schießt er die ersten öffentlichen Pfeile gegen Schiller ab - wenn sie direkt auch nur den Prügelknaben Körner treffen.

1) T 44

3.) T 1508e

5) JH II 38

7) W IX 31ff

2) T 1057

4) T 1339

6) T 1171, 862

Nie wieder wird Hebbel so vorsichtig sprechen wie hier, da er daran geht, "die Begriffe über die Kunst...so weit es möglich ist, festzuhalten," und nochmals betont: "Ich sage absichtlich: 'so weit es möglich ist,' denn ein abgeschlossener Begriff der Kunst läßt sich...wohl nicht füglich geben."¹⁾ Und ein andermal kommentiert er seine Ausdrucksweise so: "Ich muß dies Wort gebrauchen, da es das Gefühl, welches ich schildern will, am wenigsten schlecht bezeichnet."²⁾

Daneben, ja darüber herrscht jedoch auch jener dogmatisch sichere Ton, wie er bei Hebbel sonst gewöhnlich ist. Für ihn nennt Hebbel selbst zwei Ursachen: "das größte Vertrauen, soweit es die Sache und ihre Richtigkeit im Allgemeinen betrifft, aber zugleich das größte Mißtrauen im Einzelnen. Jenes gibt mir die Sicherheit, die mich nie verläßt; dieses die Vorsichtigkeit, die mich oft am Weitergehen hindert."³⁾ Dazu kommt drittens wohl die Neigung des Gefühls- und Willensmenschen, das sachlich Ungesicherte gerade als das Sicherste herauszustreichen. - Die dogmatische Entschiedenheit, deren Hebbel sich gemeinhin befleißigt, geht also hervor sowohl aus seiner Sicherheit als auch aus seiner Unsicherheit im Sachlichen. Mit beidem hat die betont unentschiedene und vorsichtige Ausdrucksweise der Aufsätze von 1835 nichts zu tun. Vielmehr entspringt sie einem Kult, den Hebbel ganz bewußt mit der Unsicherheit im Sachlichen betreibt, mit dem "Problematischen", das er eben erst entdeckte und nun triumphierend ausspielt gegen Schiller.

Dahin kommt wohl jeder heranreifende Wahrheitssucher eintal. Und angesichts der flaumbärtigen Schiller mußte Hebbel sich geradezu als Weisen fühlen. Fortwährend und pathetisch verkündeten die Schillers Ideale. Bis dahin hatte Hebbel den Klassiker durchaus nicht einseitig gesehen, nicht etwa bloß den Idealisten. Aber jetzt erlebte er, daß Schiller nur gefeiert wurde als der große Idealist; und im Munde der Primaner erschien er ihm höchst oberflächlich, Übertrieben, töricht, kindisch. Er konnte nicht verstehen, wie er Schillers Erkenntnisoptimismus einstmals hatte teilen können. So soll die weise Bescheidenheit, die er nun zur Schau trägt, nicht nur die Gymnasiasten eines besseren belehren, sondern ebenso den Idealismus Schillers kritisieren, übertreffen.

1) W IX 32

2) W IX 33

3) T 2741

2.

Protest gegen Schillers idealische Poesie.

Das Natürliche. Der Realismus

An Schiller, und zwar in Distanzierung von Schiller, wurde Hebbel klar: der Mensch hat nicht "absolute Begriffe." Gibt es überhaupt ein absolutes Erkenntnismedium, so kommt es allenfalls den Tieren zu. Die sind nicht angewiesen auf die unsichere Leitung durch den Verstand. Sie dürfen sich verlassen auf den unfehlbaren Instinkt.¹⁾ Hebbels Metaphysik weicht demnach zwar vom idealistischen Apriorismus ab, der ein Apriorismus von der Idee, von "oben" her war. Aber er verfällt deshalb nicht dem Empirismus, Materialismus oder der Milieutheorie. Vielmehr ergibt sich ihm aus der Seinsgrundlehre ein Apriorismus vom Unbewußten, von den Tiefen der Natur, von "unten" her.

Hebbels naturhafter Apriorismus zielt im Gegensatz zum idealistisch-rationalistischen nicht auf eine eindeutig klare, rationale Erkenntnis, die ja niemals wahr sein könne. Wahre Erkenntnis wurzelt im naturhaften Sein, im Gefühl, im Unbewußten. Da gibt es, aufs Ganze gesehen, nur Halbdunkel und Widerspruch, Ambivalenz. Das bedeutet aber gerade die größtmögliche Nähe zur Sache. Und die geht verloren unter dem Schleier der sog. rationalen Wahrheit.

Davon war oben schon die Rede. Wie Schuppen fällt es Hebbel von den Augen. Das Gedankliche, Philosophische, Subjektivistische, kurz die "Reflexion," die er bei Schiller kennen gelernt und an der Dichtung "bisher für das Höchste gehalten hatte," - die Reflexion verfehlt die Wahrheit und vor allem das Natürliche. Damit ist sie für ihn erledigt.²⁾

Ungehemmt können Feuerbach und Schubert sich bei ihm durchsetzen mit ihrer Lehre von den natürlichen Urkräften, die am Menschen wirksam sind und in den kosmischen Momenten sichtbar werden. Und zwar wirken sie durch das Medium des Unbewußten, gewissermaßen von "unten" her.³⁾ "Das Bewußtsein hat an allem wahrhaft Großen und Schönen, welches vom Menschen ausgeht, wenig oder gar keinen Anteil; er gebiert es nur, wie eine Mutter ihr Kind."⁴⁾

1) W IX 29f

2) T 40, 41, 49, 136, 913, 1467, 1539, 1703

3) Ausführlicher Liepe Mo 122f (Schubert), DVj 460 (Feuerbach)

4) T 1496 19ff

Das gilt vor allem für die Dichtung. Nachdem Schubert und Feuerbach ihn das schon in Wessalburen lehrten, läßt Hebbel es sich nun bestätigen von Goethe, der seinem Nachdenken über "Natur, Zusammenhang mit der Natur" auch sonst zur Klärung hilft. Dichten "ist ein Traumszustand...Es bereitet sich in des Dichters Seele vor, was er selbst nicht weiß."¹⁾

Hat das dichterische Schaffen loszukommen von der rationalen Reflexion des Idealismus, so darf es ebensowenig die Reflexion zu seinem Gegenstande machen. "Alles Raisonnement (und dahin gehört doch auch, was Schiller unter der Firma des Sentimentalen in die Poesie einschmuggeln will) ist einseitig und gewährt dem Geist und dem Herzen keine weitere Tätigkeit als die der einfachen Verneinung oder Bejahung. Alles Tatsächliche und Gegenständliche dagegen (und hierher gehören die sog. Naturlaute, in denen sich das Innerste eines Zustandes oder einer menschlichen Persönlichkeit offenbart) ist unendlich."²⁾

Ebensowenig darf die Dichtung idealisieren. Das ist ja gleichfalls nur möglich durch Reflexion, dadurch, daß das Natürliche gesteigert und sublimiert wird zu etwas, was es gar nicht ist. Das Natürliche aber, die ewigen, die "Fundamentalgefühle" sind es, was adäquat dargestellt werden soll:³⁾ "der dramatische Dichter soll keineswegs idealisieren,...er soll...nur das echt Menschliche... wiedergeben." Er soll nicht bloß aussprechen, "was seines Helden Seele erfüllt." Er soll nicht bloß zeigen, wie der Charakter "in seiner Kraft abgeschlossen" dasteht - das tut Schiller -, sondern wie er "geworden ist, was er ist." Das tun Kleist und Goethe; sie zeichnen "die unendlichen Schöpfungen des Augenblicks" nach.⁴⁾

Gedanken dürfen also durchaus dargestellt werden. Nur geht es nie allein um das, "was des Helden Seele erfüllt," um den intendierten Wert und dessen Rang. Vielmehr geht es auch und besonders um die Intention, um deren Rang und Stärke. "Wie nun dieser Gedanke sei, darauf kommt wenig an, aber daß er wirklich da sei, daß er den ganzen Menschen erfülle, das ist allerdings notwendig."⁵⁾ Das eben sind die Intentionswerte an der Person. Die Person weiß gewöhnlich nicht um sie, wohl aber der Dichter. Und ihm sind sie das Wesentliche, auch in dem Sinn, daß sie Wesen in der Wirklichkeit bedeuten. Tatsächlich liegt ja auch in ihnen, und nicht im intendierten Wert, der wesentliche, der spezifisch ethische, der sittliche Wert:

1) Liebe: Mo 130f, DVJ 464ff; T 262, 1585

3) T 1083

4) W IX 48, 52, 56

2) T 887

5) W IX 39f

"Der sittliche Wert einer Handlung steigt im Allgemeinen nicht mit der Werthöhe des in ihr intendierten Gegenstandes (Sachverhaltes) - so wenig als mit dem Erfolge; wohl aber steigt er mit der Größe des Einsatzes und erreicht eine unüberschreitbare Höhe dort, wo sich die ganze Person rückhaltlos für die erstrebte Sache einsetzt. Dieser Kraftwert gipfelt im Wert des Opfers. Es ist evident, daß das Opfer nicht moralisch geringer wird durch die Minderwertigkeit der Sache, für die es geschieht!"
"Der sittliche Wert steigt eben nicht mit der Werthöhe des intendierten Sachverhalts, sondern mit der Größe des Einsatzes."¹⁾

Schon in der Einleitung wurde erörtert, wie sehr es ankommt auf den Wert der Intention. Und später wird sich zeigen, wie sehr es dem Dichter auf diesen "Kraftwert" ankommt. Der intendierte Wert wird darum nicht nebensächlich. Er muß aber etwas sein, was den Menschen ganz erfüllen, was er mit aller Kraft erstreben kann, etwas, das ursprünglich, primär, existentiell ist. Abstrakte Ideen und überhaupt das Ideologische fällt dafür aus.

An Kleists "Prinz von Homburg" verdeutlicht Hebbel, was er meint. Der Held soll denken, wie es seinem Charakter und seiner Situation psychologisch entspricht. Der Held, wenn er ein Held ist, soll nicht "für deutsche Kunst und deutsche Lieder sich niedermetzeln" lassen oder für "ein glücklich Hoffen, eine goldene Zukunft, einen ganzen Himmel pp pp -" wie Körner es den Sängern seines "Bundesliedes vor der Schlacht" zumutet.²⁾ Er soll nicht für abstrakte Ideen erglücken und sich so vor der Zeit in den Mut hineinraisonnieren.³⁾

Wenn schon erhebende Ideen, "das Ungeheure, Große" - dann soll das "Wunderbare und das Mystische" wie bei Goethe, Kleist und Uhland "an das Einfachste und Nächste geknüpft" und "auf das Einfach-Menschliche" zurückgeführt werden, ohne jede "Willkür und Voraussetzung."⁴⁾ Der Mensch soll menschlich, natürlich dargestellt werden, so wie er wirklich ist, wenn das Natürliche ihn auf natürliche Weise bewegt.

Daher soll der Mensch sich zeigen nicht als Medium einer Idee, sondern als ein Mensch im Widerspruch, nicht als ideale Einheit, sondern als lebendige; als ein Mensch von Fleisch und Blut, in dem die Wesenskräfte des Natürlichen verwirklicht sind. Deshalb

1) Hartmann: Ethik 350,362

2) W IX 36f

3) W IX 53

4) W IX 38f; T 136

darf der Dichter "sich niemals an die abgesonderte, vereinzelte Erscheinung halten, wenn er nicht den Zusammenhang derselben mit dem Allgemeinen nachweisen kann, wenn sie für ihn nicht ein Fenster ist, wodurch er in die Brust der Natur hinunter sieht."¹⁾ Das geschieht freilich nicht, "wenn wir die Natur in eine ihr nicht gemäße, sog. höhere Region hinüber führen... Das geschieht nicht, wenn wir mit Schiller des Menschen Angesicht durch ein Vergrößerungsglas betrachten und den Hintern entweder gar nicht oder durch ein Verkleinerungsglas."²⁾

3.

Protest gegen Schillers metaphysischen Idealismus.

Der Dualismus

Hebbel sagte: Alle Wahrheit ist Teilwahrheit. Eine Wahrheit verdeckt die andere. Das ist keine Erkenntnisskepsis. Denn auch den Gegenstand aller Erkenntnis, das Lebendige, versteht er als Einheit im Widerspruch. So ist alle Teilwahrheit tatsächlich wahr. Nur sind ihre Gegenstände ineinander verwoben. Man kann keinen herauslösen, ohne zugleich das Ganze zu verletzen, ohne zugleich jeden anderen und auch den herausgelösten zu beeinträchtigen. So bleibt alles einzelne und auch der Zusammenhang des Ganzen letztlich ein Geheimnis. "Freier Wille, das Ding, Natur, Zusammenhang mit der Natur verbergen sich in einem und demselben Abgrund."³⁾

Sie mögen ihre Ordnung haben, in jenem Abgrund, dem unerkennbaren Grund des Seins, und in der Wirklichkeit, dem Felde der Erkenntnis. Doch diese Ordnung, das Ganze, sein Zusammenhang sind uns nicht einsichtig. Soweit wir sehen können, laufen die Linien nicht auf einen Punkt hin, der alle Widersprüche löst, etwa auf die Idee, wie der Idealismus sie versteht. Es mag so etwas da sein. Doch wir können es nicht sehen. Wir können also auch nicht sagen, daß es in sich harmonisch, einheitlich und ohne Widerspruch sei. Wir dürfen als nicht die Linien, die auseinandergehen, willkürlich und gewaltsam zusammenbiegen zu einem einhelligen, geschlossenen System. Wir neigen dazu, weil wir das System, die Ordnung wünschen. Doch wir verstellen uns ja dadurch nur den Blick für das, was vielleicht die Ordnung ausmacht. So weit wir sehen, kann das System, die Ordnung des Seins in sich nicht har-

monisch und einhellig sein; es sei denn, diese Harmonie sei eine Harmonie im Widerspruch. Der Widerspruch ragt aber, von uns aus gesehen, bis in den letzten Grund des Seins hinab. Daher ist die Divergenz der Linien, der Widerstreit, der Dualismus selbst als das Prinzip des Seins und seiner Ordnung anzunehmen.

Wir "wollen das Widerstrebende vereinen und machen den Zwiespalt größer."¹⁾ Deshalb muß umgekehrt die Darstellung des Seins alles vermeiden, was "in der Idee den Widerstreit ausschließt."²⁾ Denn der "Dualismus geht durch alle unsere Anschauungen und Gedanken, durch jedes einzelne Moment unseres Seins hindurch, und er selbst ist unsere höchste letzte Idee. Wir haben ganz und gar außer ihm keine Grundidee. Leben und Tod, Krankheit und Gesundheit, Zeit und Ewigkeit, wie sich eins gegen das andere abschattet, können wir uns denken und vorstellen, aber nicht das, was als Gemeinsames, Lösendes und Versöhnendes hinter diesen gespaltenen Zweifeln liegt."³⁾

Gewiß, das Gemeinsame, Lösende, Versöhnende liegt über das Wirkliche, das Seiende hinaus und jenseits der Erkenntnis. Es liegt aber auch noch über den Bereich des Wesens, des Seinsgrundes hinaus, der dem Menschen irgendwie gegeben ist. Der Dualismus ragt in diesen Bereich des Wesens, des Naturgrundes, der Idee hinein. Und er ist das letzte, er ist das Fundamentalprinzip, das der Mensch erfassen kann. Es ist also keineswegs so, wie man heute annimmt: daß nämlich das Lösende, Versöhnende der Seinsgrund, die Idee, das Wesen sei und zwischen ihm und dem Wirklichen der Dualismus herrsche. Vielmehr waltet das Prinzip des Dualismus in einem wie im andern. Es bedeutet nicht wie beim Idealismus eine Kluft zwischen Wirklichkeit und Wesen. Er verläuft nicht quer zur "Vertikalen", sondern quer zur "Horizontalen". Er spaltet die Wirklichkeit und auch das Wesen, soweit wir es erkennen, in lauter Zweifeln auf. Er verläuft durch den Bereich des Wirklichen sowohl als durch den des Wesens.

Ganz zu Anfang würde Hebbel gesagt haben, was die Forschung noch heute annimmt: daß nämlich das Heile mehr wesenhaft sei als das Kranke im weitesten Verstande. Das wandelte sich schon in Wesselsburen. Und jetzt meint er gar, die "kranken Zustände" seien "dem Wahren (Dauernd-Ewigen) näher wie die sogenannten gesunden."⁴⁾

1) B I 57 2) T 1057 3) T 2197 4) 2198

Doch das sind nur graduelle Unterschiede. Prinzipiell herrscht ja in allem Wirklichen nicht nur der Dualismus, sondern auch das Wesen.

Die Dichtung freilich hat ihr Augenmerk besonders auf die kosmischen Momente zu lenken, in denen die Wesenskräfte des Seinsgrundes am intensivsten wirken und sich sichtbar offenbaren. Ihre Aufgabe, die "Darstellung des Lebens", kann sie nur erfüllen durch "Ergreifung der für eine Individualität oder einen Zustand derselben bedeutenden Momente;"¹⁾ d.h. durch Ergreifung der kranken, der kosmischen Momente.

Die Dichtung und insbesondere auch die tragische wird mithin nur möglich, wo die vertikale Diskrepanz von Wirklichkeit und Wesen überwunden, wo das Wesen soweit wirklich ist, daß man es schauen und erleben kann. Ist das geleistet, so kann der Dualismus gestaltet werden, auf den es ankommt und der das Tragische dann ausmacht. Das ist nicht der Dualismus zwischen Idee und Wirklichkeit, mit dem Schiller es zu tun hatte und den man heute Hebbel unterstellt. Vielmehr ist es ein Dualismus, der Wirklichkeit und Wesen auf jeder der zwei Seiten hat; ein "horizontaler" Widerstreit und vor allem auch ein "Widerstreit in der Idee", wie Hebbel sagt, wie er ihn konzipierte im bewußten Gegensatz zu Schiller und womit er dessen Idealismus aus dem Sattel heben will.

4.

Verbundenheit im Stillen.

Während der Zeit nach dem Verlassen Wesselburens äußert sich Hebbel über Schiller fast nur polemisch. Die schärfsten Hiebe schlägt er im Tagebuch. Die Briefe sind schon milder. Und vollends die Aufsätze befehligen sich großer Mäßigung. Bei dem über Körner und Kleist wird außerdem der unglückliche Dichter von Leier und Schwert dazwischen geschaltet, damit auf ihn die Pfeile abgeschossen würden, die eigentlich auf Schiller zugeschnitten sind.

Es ist ja auch ein anderes, ob man im Tagebuch für sich selbst, im Briefe zum vertrauten Du oder öffentlich sich äußert. Hebbel jedenfalls beanspruchte für sich diese Unterscheidung.²⁾ In Tagebuch und Briefen überläßt er sich dem Augenblick, der Stimmung

1) T 126 2) B I 163, 213

und dem Eindruck, wie sie gerade kommen. Im Aufsatz aber wägt er Für und Wider ab, will er nur bringen, was vertretbar ist, hält er zurück, was Ausdruck seiner impulsiven Subjektivität wäre. In den Aufsätzen bleibt seine Einstellung zu Schiller denn auch gleich. Hingegen in Tagebuch und Briefen geht es hin und her. Scharfe Kritik im einzelnen, Ehrfurcht im ganzen, ja auch maßvolle Kritik hier wie dort stürzen den Leser von einer Überraschung in die andere.

Daß Hebbel aber überhaupt und fortgesetzt sich auseinandersetzt mit Schiller, zeigt, daß er von ihm nicht los kann, daß er mit ihm verbunden ist. Schiller ist ja ein Teil der Vergangenheit, die Hebbel mit sich herumträgt und mit welcher er sich auseinandersetzt. Schiller ist ebenfalls ein Dichter, der um die Tragödie ringt; und er ist der Dichter, mit welchem Hebbel um die Krone ringt, wer der größte sei. Vielleicht ist Hebbel auch zu sehr ein Mann der Treue, der sich einfach nicht lösen kann von dem, was ihm einst teuer war und dem er viel verdankte. Vielleicht fühlt er sich ihm auch verwandt. Und wahrscheinlich bindet ihn vor allem der geheimnisvolle Bund, den gerade eine tiefe Gegensätzlichkeit und Gegnerschaft zu stiften vermag.

Schiller bleibt weiterhin der Maßstab, an dem Hebbel sich selbst mißt. Es tröstet ihn, den Autodidakten, daß auch Schiller die schweren Griechen und Lateiner in Übersetzungen las.¹⁾ Es hebt sein Selbstbewußtsein, daß - wie er meinte oder meinen wollte - selbst Schiller den "höchsten Forderungen der Poesie" nicht genügte.²⁾ Die stille, männlich-kämpferische Verbundenheit mit ihm findet schönen Ausdruck in zwei Tagebuchnotizen, die ohne jeden Kommentar Goethes Klage um den toten Schiller festhalten. Dies Bekenntnis zu dem großen anderen kennzeichnet Hebbels männlich treue und auch zarte Art sowie sein Verhältnis zu dem viel Geschmähten, wie es im innersten beschaffen war. Beides wird gewöhnlich übersehen. Deshalb seien beide Stellen angeführt:

Aus Goethes Briefwechsel mit einem Kinde. Bettina erinnert ihn an seine Worte: "Ich denke jetzt an Schiller; ich wollte, er wär' jetzt hier. Sie würden anders fühlen, kein Mensch konnte seiner Güte widerstehen, wenn man ihn nicht so reich achtet und so ergibig, so war's, weil sein Geist einströmte in alles Leben seiner Zeit, und weil jeder durch ihn genährt und ge-

1) T 1412

2) B I 175

pflegt war und seine Mängel ergänzt. So war er andern, so war er mir des Meisten, und sein Verlust wird sich nicht ersetzen. - Man berührt nichts umsonst; diese langjährige Verbindung, dieser tiefe, ernste Verkehr, der ist ein Teil meiner selbst geworden, und wenn ich jetzt ins Theater komme und seh' nach seinem Platz und muß es glauben, daß er in dieser Welt nicht mehr da ist, daß diese Augen mich nicht mehr suchen, dann verdrießt mich das Leben und ich möchte auch nicht mehr da sein."¹⁾

Aus Laubes Reisenovellen: "In der Fieberphantasie (während der kurzen Krankheit, die seinem Tode vorausging) stand Goethe von seinem Lager auf und hat, über die Stubenschwelle schreitend, so vor sich hin geredet: 'Was betastet ihr meinen Schiller, meinen Geliebten! Lasset ab von ihm, er ist groß und herrlich! Warum liegen seine Briefblätter da zerstreut am Boden umher!'"²⁾

III. Natur und Gott, Mensch und Geschichte

1.

Natur und Gott

Jene beiden Tagebuchnotizen über Goethes Klage um den toten Schiller stehen die eine am Anfang, die andere am Ende der ersten Auseinandersetzung mit der "Jungfrau von Orléans" 1837 in München. Ehe auf diese Auseinandersetzung und ihre Frucht, die "Judith", eingegangen wird, muß die Position geklärt werden, von welcher Hebbel seinen Kampf führte. Einiges ist dazu bereits angedeutet worden. Jetzt ist es im einzelnen zu klären.

In Wesselburen schwankte Hebbel hin und her zwischen Immanenz und Transzendenz, Pantheismus und Personalismus der Gottesauffassung. Dies Ringen geht nun weiter. Hebbel neigt nun zwar entschieden zu einem immanenten Weltbild. Doch die Gottperson gibt er darum nicht auf. Die meisten Gedichte setzen die pantheistische Naturmetaphysik und -mystik fort. Sie kreisen weiter um den Schlaf, den Traum, den Tod, die Allverbundenheit mit dem Naturgrund, aus dem entspringt, was menschlich ist, den Menschen trägt und angeht.

Göttlich ist die Natur. Das Göttliche, es hat sich zu bezeugen, indem "es aus der Erde...in markiger, kräftiger Gestalt hervor-

geht und sich mit ihr verträgt."¹⁾ "Ich will aufhören an Gott zu glauben, wenn ich sehe, daß ein Baum ein Gedicht macht und ein Hund eine Madonna malt; eher nicht."²⁾ Göttlich ist die Natur mit ihrem Reichtum und ihrer Gesetzmäßigkeit. Beides stammt aber nicht von Gott, sondern ist der Natur immanent; vor der Schöpfung latent, nach der Schöpfung real. Gott schuf die Welt, indem er die Natur begeisterte, nach ihrem eigenen Plan die Welt aus sich hervorgehen zu lassen. In dem Gedicht "Gott über der Welt"³⁾ von Ende 1835 sagt Gott über die Natur:

"Ich schaue gern den Wirbeltanz der Wesen,
Von dem ich längst in ihrer tiefsten Brust
Den Riß gesehen und den Plan gelesen,
Eh' sie ihn schuf in träumerischer Lust."

Gott nennt jetzt die Natur seine Schwester. In dem Gegenstück "Naturalismus" nannte der Mensch sie so. Schon damals stand Natur als Seinsgrund mehr wie eine Mutter zu dem Menschen. Das hat sich nun ganz geklärt. Gott und Natur sind etwa väterliches und mütterliches Prinzip. Der Mensch ist beiden zugeordnet. Gott ist die Instanz des Sittlichen. Doch das Sittliche als solches liegt wie alles Wesenhafte im Seinsgrund der Natur beschlossen. Wie früher also steht Natur dem Menschen näher. Und auch sie ist abgerückt von Gott: Symbol des Dualismus innerhalb des Wesens:

"Die Wesen... ahnen bang und schauernd meine Kraft,
Die Schwester konnte jauchzend mich erkennen,
Jetzt träumt sie tief."

Die Wiedervereinigung des Seienden mit der Natur und der Natur mit Gott mag sich vollziehen am Ende aller Zeiten:

"Jetzt träumt sie tief, und würde ewig träumen,
Doch bald vernimmt sie schlummernd meinen Ruf,
Dann wacht sie auf und zieht aus allen Räumen
Im ersten Atmen ein, was sie erschuf."

Das sind Gedanken Schuberts.⁴⁾ Sie bereiten den Anschluß an die pantheistische Geschichtsmetaphysik Schellings und Hegels vor. Davon wird noch zu sprechen sein.

Dies Weltanschauungsgedicht weist übrigens genau wie die von 1834 manchen Schillerschen Ton auf: "Reigen von Welten"; "Sonnen"; "Flammenblick"; "Erden"; "Wirbeltanz der Wesen"; "in aller schwindelndem Gewühl"; dazu überhaupt die Personifikation metaphysischer Mächte. Doch das sind nur Relikte. Der Tenor des Ganzen steht Schiller

durchaus fern. Er hat das Mystisch-Verschwommene, das einem schon in der Lautgestalt begegnet, wenn man die wenigen Zitate langsam vor sich hin spricht. Man beachte dabei etwa den wirkungsvollen Gebrauch der Nasale, Liquiden und dunklen Volkale.

Gottperson und Gottnatur stehen in Distanz. Die Natur mit ihrer Ordnung steht dem Menschen näher. Die Immanenz hat metaphysisch den Primat für ihn. Das schlägt zurück gegen den absoluten Geltungsanspruch der christlichen Gottperson. Wenn Hebbel jetzt von Offenbarung spricht, so meint er Offenbarung der Natur, nicht Gottes. Die Offenbarung Gottes in der Bibel und im Christentum lehnt er seit 1835 ab als psychologisch bedingten Anthropomorphismus. Auf einen solchen Wandel waren seine letztthin entwickelten Ansichten wohl angelegt. Der offene Ausbruch bringt jedoch Erschütterungen mit sich, die umso heftiger ausfallen, als das Neue seinem bisherigen ideologischen Bewußtsein schroff zuwiderläuft und andererseits zusammengeht mit seiner feindseligen Abkehr vom bisherigen Vorbild Schiller. Beide Umwälzungen in Hebbels Weltbild gehören eng zusammen und verstärken sich gegenseitig.

Den Gegenpol zur gottbezogenen Sittlichkeit bilden die Werte des natürlichen Vitalverlangens. Sie sind es, die von Gottes metaphysischer Zurücksetzung am meisten profitieren. "Das Abendmahl des Herrn" entstand 1834 aus naturmystisch aufgelöstem christlichem Geist. Anfang 1836 dichtet Hebbel in Uhlands modernisierten Nibelungenstrophen "Der alten Götter Abendmahl," das schon im Titel sich als Analogieantithese zum ersten Abendmahlsgezicht ankündigt. Thor und Odin steigen bei Sturm und Wolkenbruch über das Stadttor, geraten in die Kirche, trinken - freilich ohne Genuß - von dem fürs Abendmahl verdünnten Wein und trollen sich, recht unzufrieden mit Wein und Welt, wie sie sie vorgefunden. Die Gläubigen jedoch, die anderntags das Sakrament empfangen aus den Kelchen, fühlen sich

"Zu aller Lust des Fleisches gewaltsam aufgeregt....

Es brauste wild und glühend von Götterkraft und Lust

Aus den geweihten Kannen ein Sturm durch ihre Brust!"

Ein Analogie- und Kontraststück also zum ersten Abendmahlsgezicht; die gleiche naturmystische Ergriffenheit, doch nicht mehr im schein-

baren Einklang mit dem Christengott, sondern offenkundig mit den Heidengöttern. Das ist nur folgerichtig. Hebbel wendet sich hier gegen die Abwertung des Natürlichen, wie er sie bekämpft an Schiller und am Christentum. Im Gegensatz zu ihnen heiligt er das Natürliche und beruft sich dabei auf die Götter einer heidnischen Religion. Die transzendente Gottperson des Christentums verliert, und das der Natur immanente Göttliche gewinnt.

2.

Christliche und autonome Sittlichkeit

1837 schreibt Hebbel ein drittes Abendmahlsge-dicht, nun in offenem Protest gegen die Gottperson. Es ist der "Priester".¹⁾ Der Spender des Sakraments versucht Gott. Er schüttet Gift in den Wein und reicht seinem Kind den Kelch. Der Tod tritt sofort ein. Darauf heißt es:

"Kalt schaut er auf die Tote,
Zornig gen Himmel dann: ...
'Den Himmel und die Erde,
Ich find' sie schön genug
Für eines Gottes Werde,
Und doch ist's Lug und Trug!
Ihr Männer und ihr Frauen, ...
Mit Lust und Reiz und Schimmer
Lockt euch ringsum die Welt;
Tut, was ihr wollt, nur nimmer,
Was eurem Gott gefällt!'
An des Erlösers Bilde
Haftet sein Auge nun: ...
'Ich zeihe dich der Lüge,
Sieh!' Sprach's und trank und sank."

... ist Hebbel die Absage an seinen Kindheitsglauben nicht gezogen. "O, könnt' ich mit euch allen, die ihr begraben seid und in eurer Höhle von Staub einem seligen Erwachen entgegen-schlaft, könnt' ich mit euch im Glauben an euren Erlöser-Jesus Christus Brüderschaft machen."²⁾ Er konnte es jedoch nicht. Er glaubte, die christliche Gottes- und Weltauffassung, die religiösen Gestalten seien aus menschlichen Motiven und Bedürfnissen hervorgegangen.³⁾ Interessiert und beifällig verzeichnet er die sexuelle Erklärung stigmatischer Erscheinungen.⁴⁾

1) W VII 149 2) T 227 3) W IX 25f, T 659, 1335, 1500, 1883

4) T 596

Das hält Hebbel wiederum nicht ab, unmittelbar vor dem "Priester" in "Vinum Sacrum" die Schänder des Sakraments zu geißeln - trotzdem er das Christentum persönlich ablehnt, wie er ausdrücklich bemerkt.¹⁾ Jesus und andere Gestalten der Religion sowie das großartig gegen seinen Untergang ankämpfende Christentum selbst hat er vom rein menschlichen Gesichtspunkt aus immer hoch geachtet.³⁾ Den metaphysisch-sittlichen Geltungsanspruch des Christentums hat er für sich persönlich freilich abgelehnt. Gottes Wohlgefallen wird ihm zwar in sittlicher Beziehung noch nicht gleichgültig. Doch in erster Linie fühlt er sich verpflichtet dem Sittlichen als solchen. Dies gilt ihm als immanente, absolute Ordnung, wie bereits in "Des Greises Traum". Entscheidend ist das Verhältnis zur sittlichen Ordnung der Natur, nicht das zu Gott. Die Religion lehrt das Umgekehrte. Und gegen ihren metaphysisch-sittlichen Anspruch macht Hebbel nunmehr Front.

Den metaphysischen Geltungsanspruch des christlichen Weltbildes lehnt Hebbel deshalb ab, weil diese Konzeption willkürlich vermessen die Grenzen menschlicher Erkenntnis überschreitet und eben doch nichts ist als Menschenwerk; ferner weil sie sich der Problematik und Zwiespältigkeit des Seins nicht stellt, sondern gewaltsam eine sinnvolle Einheit und Einhelligkeit erzwingt, die so natürlich gar nicht wahr sein kann, nichtsdestoweniger aber ausgegeben wird als absolute Wahrheit. Es sind im wesentlichen die gleichen Einwände, die Hebbel gegen Schillers Erkenntnisoptimismus und idealistische Metaphysik vorbrachte:

"Es wäre doch etwas mehr als ein Wunder, wenn der menschliche Geist, der durchaus niemals eine Ursach' durchdringt, die erste Ursach' alles Seins wirklich so weit erfaßte, daß er sich ohne Frechheit herausnehmen dürfte, an sie, auf sein eigene Zeugnis hin, zu glauben und also jede andere mögliche mit grenzenloser Keckheit zu verneinen." "...es ist keine Kunst,...die Natur mit all ihren Unbegreiflichkeiten und den Menscheng Geist mit all seinen Rheinfällen und Gewittern im Schläfe - d.h. im Glauben - an sich vorüberziehen zu lassen." "Religion ist die Phantasie der Menschheit, das Vermögen, alle Widersprüche nicht aufzuheben, sondern zu verneinen."²⁾

Hebbel lehnt auch die christliche Ethik ab. "Das Christentum

1) B I 177

2) B I 191f

3) B I 192f, T 36,740

ist das Blatterngift der Menschheit. Es ist die Wurzel alles Zwiespalts, aller Schlaffheit," nämlich der Entzweiung der religiös verengten Moral mit den Werten und den Kräften der Natur. Die sind das Gültige, Primäre. Wie denn die Religion nichts ist als der in seinen äußerlichen Formen schönste "Ausdruck der in ihr (der Natur, d.Vf.) liegenden göttlichen Elemente."¹⁾

Hebbel denkt im übrigen gar nicht daran, Gott etwa zu leugnen oder zu bezweifeln. Gott bleibt Weltenrichter, Weltenlenker. Aber er bestimmt nicht, was gut ist und was böse. Er richtet nur nach Maßgabe der ewigen Ordnung der Natur. Und die umfaßt weit mehr als die Ethik des Christentums. Doch davon ganz abgesehen ist es für Hebbel nunmehr wichtig festzustellen, daß die sittliche Ordnung und der Mensch als sittliches Wesen Gott gegenüber autonom sind.

Nach der lebensgefährlichen Erkrankung 1839 empfindet Hebbel zwar Gott gegenüber höchste Dankbarkeit. Doch in dem Gedicht "An die Jünglinge"²⁾ heißt es dann wieder:

"Trinkt des Weines dunkle Kraft,
Die euch durch die Seele fließt,...
Blickt hinab nun in den Grund,
Dem das Leben still entsteigt,
Forscht mit Ernst, ob es gesund
Jedem Höchsten sich verzweigt."

Da ist wieder Mystisches die Grundlage. Darauf baut sich dann das Sittliche auf. Es wird nicht mehr der Gottheit zugeordnet, sondern dem Naturgrund. Gott bleibt zwar der Richter. Doch der Mensch ist autonom. Da er im Seinsgrund wurzelt, ist er gleichfalls göttlich. So darf er analog zur Gottperson gesehen werden:

"Betet dann, doch betet nur
Zu euch selbst, und ihr beschwört
Aus der eigenen Natur
Einen Geist, der euch erhört...
Gott dem Herrn ist's ein Triumph,
Wenn ihr nicht vor ihm vergeht,
Wenn ihr, statt im Staube dumpf
Hinzuknien, herrlich steht..."

"Sprecht dann laut das Schöpfungswort,
Sprecht das Wort: es werde! aus."

1) W X 399

2) W VI 236

Ja, es werde! spricht auch Gott,"
Und auf den senkt sich sein Segen,
"Der sich selbst vollenden will."

Hebbel verkündet ein Ethos der Autonomie und der heroischen Einsamkeit:

"Leben heißt, tief einsam sein...
Euch geziemt nur eine Lust,
Nur ein Gang durch Sturm und Nacht,
Der aus eurer dunklen Brust
Einen Sternenhimmel macht."

Solchem Vollmenschentum steht das Christentum feindlich gegenüber. "Das Christentum schlägt den Menschen tot, damit er nicht sündigen kann, wie jener verrückte Bauer sein Pferd, damit es ihm die Saat nicht zertrete."¹⁾ Hebbel wendet sich gegen solche Werte der christlichen Ethik, die seinem vornehmlich außerchristlichen Empfinden zutiefst widersprechen. Mitleid erklärt er für "die wohlfeilste aller menschlichen Empfindungen."²⁾ Demut nennt er eine "verdächtige Tugend," die den Menschen zur Ungerechtigkeit gegen sich selbst verleitet. Bescheidenheit aber ist "das Kind unter den Tugenden, das Kind, welches jede Forderung bezahlt, weil es sie aufhebt."³⁾

Der Mensch, wie Hebbel ihn sich wünscht, steht frei der Gottheit gegenüber, verantwortlich in erster Linie der sittlichen Ordnung der Natur. Die Sünde ist daher ein Vergehen nicht so sehr gegenüber Gott, als vielmehr der Natur, nämlich der eigenen Bestimmung zum Guten und dem objektiven Sittengesetz, sowie der Menschheit und dem betroffenen Menschen gegenüber. "Es mögte ratsamer sein, sich im Leben oft an die Rechenschaft, die man gewissen Menschen von gewissen Dingen in einer andern Welt wird geben müssen, zu erinnern, als an die Rechenschaft, die man Gott schuldig ist."⁴⁾ Es ist nicht so wichtig, wie man vor Gott, sondern wie man vor der objektiven Ordnung und dem eigenen Gewissen dasteht: "Sünder müssen die Sünde am meisten hassen. Gott kann sie unmöglich so verabscheuen, wie der Mensch."⁵⁾

Gnade im Sinne der Sündenerlösung und -vergebung würde der absoluten Geltung der objektiven Ordnung Eintrag tun. Vergeben kann überhaupt nur ein Mensch dem anderen, indem er sich bereit er-

1) T 175 2) B I 163; T 942 3) W X 357 4) T 1181 5) T 1260

klärt, dem anderem trotz allem die Hand zur Versöhnung hinzureichen. Das Problem ist aber, "wie weit er ein Recht dazu hat. Eine wahre, tiefe Verletzung trifft ja nicht den einzelnen bloß als Persönlichkeit, sie trifft ihn zugleich als Repräsentanten der allem Menschlichen zugrunde liegenden Idee, und dieser Idee darf er nichts vergeben....Die Sünde ist eine Todeswunde, die der Mensch sich selbst schlägt...; wer Vergebung annimmt, ohne sie zu verdienen, frevelt...dies ist der äußerste Punkt sittlicher Verderbnis, unheilbar, Knochenfraß, Vernichtung."¹⁾

Aller Aussöhnung müßte analog der christlichen Reue und Buße Erkenntnis und Verurteilung der eigenen Schuld vorangehen. Die Selbstanklage darf aber nur erhoben werden, wenn des Menschen "innere Satisfaktion es erheischt;" es darüberhinaus auch dann zu tun, "wenn er nur das Menschliche, nur dasjenige, was er zu jeder Zeit in gleicher Lage wiederholen wird und muß, getan hat, ist lächerlich und anmaßend zugleich."²⁾

Das alles ist von rigoroser Strenge und überhaupt spezifisch ethisch. Für Hebbel gilt, was Hartmann im Zusammenhang mit der Willensfreiheit über Schuld und Vergebung, über die ethische Autonomie des Menschen im Gegensatz zu seiner religiösen Abhängigkeit sagt:

"Im Eintreten für die eigene Tat und Schuld, im Bejahen der Verantwortung, im aufrechten Tragenwollen spricht sich der sittliche Stolz der freien Tat aus, das grundlegende, alles moralische Sein und Nichtsein tragende Hoheitsrecht des Menschentums....Wer den Schuldigen entschuldigt, vergeht sich zuinnerst an ihm. Er spricht ihm die Zurechnungsfähigkeit ab. Die Zumutung der Schuldabnahme... ist im Grunde die sittliche Entmündigung und Entwürdigung des Menschen....Die Sehnsucht nach Erlösung ist ein Zeichen inneren Bankrotts. Die Religion baut ihr Erlösungswerk gerade auf diesem Bankrott, dem moralischen Gebrochensein, auf....Die Folge ist eine scharf zugespitzte Antinomie zwischen Ethik und Religion, d.h. zwischen Freiheit und Erlösung....Die Ethik kennt keine Erlösung."³⁾

Es ist klar, wie Hebbel sich entscheidet, der mit der Objektivität und Absolutheit des Sittlichen Ernst macht. Er entscheidet für die Ethik und gegen Religion, für Immanenz und gegen Transzendenz, für Freiheit gegen die Erlösung.

1) T 1863

2) T 1730

3) Ethik 353f

3.

Gott und Mensch

Über die geistesgeschichtliche Herkunft von Hebbels Rigorismus kann es wohl kaum Zweifel geben. Er wurzelt in der altertümlichen Verbindung germanisch-römischer und alttestamentlicher Moral. Er ist eine neuzeitliche "Ausdrucksform jenes unerschütterlichen, steinharten Rechtsgefühls, das den mittelalterlichen Menschen eigen war, die unumstößliche Gewißheit, daß jede Tat ihre letzte Vergeltung heischte. Das Gerechtigkeitsgefühl war noch zu Dreivierteln heidnisch. Es war Rachebedürfnis. Die Kirche...hatte es noch gesteigert, indem sie dem Vergeltungsbedürfnis den Haß gegen die Sünde hinzufügte."¹⁾

Hier, in der mittelalterlichen Vereinigung heidnischer und alttestamentlicher Anschauungen, wurzelt auch die Gottesvorstellung, die Hebbel ja keineswegs aufgab und die allein er seinem autonomen Menschenbild entgegenstellen konnte:²⁾ "Das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen ist ein streng gegenseitiges, es beruht auf dem Grundsatz: do ut des." Darin "mischt sich germanischer Realsinn mit römisch-juristischem Denken und mit der robusten Nüchternheit des natürlichen, zumal des bäuerlichen Menschen." Es handelt sich um "objektive, absolute, rechtliche Normen, die für beide Teile, für Gott und Mensch, als verbindlich gelten; in monumentaler Klarheit streng ausgeglichener Beziehungen erhalten sie die richtige Weltordnung, die darin besteht, daß jedem sein 'Recht' zuteil wird."

Immer wieder taucht in Hebbels Urteil "das Recht" als Hauptgesichtspunkt auf, und gerade auch in seiner Vorstellung von Gott und der Beziehung zwischen Gott und Mensch. Der stark rechtliche und durchaus unmoderne Charakter seiner Gottesbeziehung beruht genau auf den Voraussetzungen, die er selber seinem Wesen und seiner Dichtung beigelegt hat: auf alttestamentlichen, germanischen und römischen. Geschichtlich wurzelt deren Verbindung in dem "Einfluß des Alten Testaments", wie in dem Einfluß, den germanisches und römisches Rechtsdenken "auf die mittelalterliche Kirche" übten und "der gar nicht hoch genug angesetzt werden kann." Diese "rechtlich-politische Auffassung der gott-menschlichen Beziehungen" wurde "am stärksten vom gemeinen Volk...ge-

1) Huizinga: a.a.O. 23 2) Heer: a.a.O. 136f

tragen....Das alte Bauernvolk unserer Tage hat dieses realistisch-rechtliche Gott-Menschverhältnis zum Teil bewahrt." Und so auch Hebbel, der Sproß der Nordseebauern in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts.

Der Gott des Alten Testaments nämlich war nie aus seinem Denken und Fühlen ganz verschwunden. Einst wurden neutestamentliche Momente an diese Vorstellung herangetragen. Seit 1835 sind die wieder weit zurückgedrängt. Hebbel hat es wieder mit dem Gott zu tun, der sein religiöses Urerlebnis war, mit dem alttestamentlichen Jehovah mittelalterlicher Prägung. Der ließ sich mit der autonomen Menschauffassung germanischen Lebensgefühls ohne weiteres verbinden; ja er war-für Hebbel damit schon von vornherein verbunden.

Nur von hier aus läßt sich sein Verhältnis zu der Gottheit deuten. Er betet zu Gott, bittet ihn und sagt ihm Dank. Als Elise im März 1840 gefährlich erkrankt, ruft er leidenschaftlich: "Gnade, Gnade!"¹⁾ Das ist nicht Unterwerfung. Es ist Bitte um die Schonung, um die Hilfe, auf die er Anspruch hat. Ihre Verweigerung wäre grausam, willkürlich und ungerecht. Bezeichnend ist auch, wie er das Vaterunser auslegt. "Wie hoch, wie göttlich hoch steht der Mensch, wenn er betet: vergib uns, wie wir vergeben unsern Schuldigern; selbständig, frei steht er der Gottheit gegenüber und öffnet sich mit eigener Hand Himmel und Hölle." Das Gebet ist gewissermaßen "eine irdische Auferstehung." "Werdet nur alle gut..., dadurch zwingt ihr Gott, euch glücklich zu machen."²⁾

Gott orientiert also die Ausübung seiner Macht an der objektiven sittlichen Ordnung und daran, wie weit der Mensch ihr folgt. Jedenfalls sollte er das. Tatsächlich tut er ^{das} durchaus nicht stets. Er ist durchaus kein treuer Partner, auf den man sich verlassen könnte. "Gott ist taub."³⁾ Er nimmt die Anliegen der Menschen nur teilweise zur Kenntnis und gehthäufig gleichgültig über sie hinweg, wie er überhaupt sehr oft hinweg geht über das, was rechtens ist. Er unterdrückt und vernichtet das Lebendige mit der gleichen Gelassenheit wie die Natur.⁴⁾ Und dann hat der Mensch das Recht, sich zu empören und zu protestieren: Hebbel sah sich dazu berechtigt vor allem deshalb, weil er in Wesselsburen gesellschaftlich zurückgesetzt und vom allgemeinen Bildungsleben abgeschlossen zu

sein glaubte:

"Nein, wenn ich bedenke, was ich unter anderen Umständen geworden wäre, wenn ich es überrechne, wie viele Kraft ich an den erbärmlichsten Hindernissen habe zersplittern müssen, wie manches Ziel bloß deshalb spröde vor mir zurückweicht, weil ich in der Jugend...in Block und Eisen lag, wahrlich, da beiß' ich die Zähne zusammen, und ich kann es der allwaltenden Macht kaum vergeben."¹⁾ "...aus zwei Gründen mögt' ich noch nicht sterben. Einmal der Mutter wegen; dann hab' ich mich oft über des Lebens Ungerechtigkeit gegen mich beschwert und möchte durch einige Hervorbringungen...zeigen, daß ich vielleicht angemessenere Verhältnisse verdient."²⁾ "Ich sehe eine Härte des Schicksals darin, daß es mir so Manches versagte, dessen ich bedurfte; ich sehe...vielleicht eine bloße Genugtuung des Schicksals darin, wenn es mir jetzt allerlei zuwirft, was ich längst hätte haben sollen."³⁾

Ebensooft sagt Hebbel freilich, es komme vor allem auf die eigene Kraft an; es sei nur gut, wenn man vor eine Kraftprobe gestellt werde. Ja es reizt ihn, gerade im schweren, schier hoffnungslosen Kampf seine Kräfte zu entfalten; und es liegt ihm viel daran, zu zeigen, wie schwer und hoffnungslos der Kampf ist, wie gewaltig seine Kräfte sind. Seine Parole lautet aber überhaupt: "Die größte Torheit ist's, gebeugt in's Leben zu treten. Das Leben ist dem Widerstreben geweiht. Wir sollen uns aufrichten, so hoch wir können, so lange, bis wir anstoßen."⁴⁾

Kampf und Kraftentfaltung sind für den Dramatiker Grundelemente des Daseins. Das damit verbundene Leiden ist positiv, wertvoll, ein göttliches Mysterium der Natur, wertvoller als Freude, Glück. "Kraft ist Ersatz für Glück, darum hat sie keins," sagt Hebbel ziemlich selbstgefällig. Kraft hat ihren Wert schon in sich selbst; Kraft ist der Hauptwert an den Intentionen; er ist das, was den Dramatiker an den Personen fesselt. Kraftentfaltung verbindet mit der Gottnatur in den kosmischen Momenten, sie vereinigt Wirklichkeit und Wesen.

Andererseits soll Gott dem Menschen doch nicht mehr Hindernisse in den Weg legen, als dessen Kräfte zu bewältigen vermögen. Tut er das, so hat der Mensch das Recht, sich zu beschweren. Hebbel

1) B I 380

2) T 408

3) T 1701

4) T 1830

nacht von diesem Recht gern und reichlich Gebrauch. Dabei versäumt er nie, das Schicksal, Leben oder Gott verantwortlich zu machen für die Widerstände - wie schon in "Mirandola". So läßt sich ein Mißerfolg entschuldigen und der ganze Existenzkampf heroisieren. Hebbels rechtliche Gottesbeziehung öffnet seiner Selbstgerechtigkeit Tür und Tor. Gelegentlich hat er das selbst bemerkt und heftig kritisiert: "Es ist nicht wahr, daß ich...so viel oder gar mehr leide als andere."¹⁾ "...ich weiß selbst am besten,...wie wenig es mit den Kraftgedanken...auf sich hat."²⁾ Hier ist Hebbel radikal ehrlich. Freilich, seine Ehrlichkeit besteht eben weithin im Eingeständnis seiner Unehrlichkeit.

Trotz solcher Schattenseiten und Verfälschungen sind das Kraftgefühl und der rechtliche Gottesbezug bei Hebbel aber doch ursprünglich. Später schlifften sich die jugendlichen Übertreibungen auch ab. - Das Alttestamentliche ist bei ihm oft gewürdigt worden, z.B. von Blaustein und E. Rosenheimer. Die neuere Forschung allerdings mit ihrem schweren geschichtsmetaphysischen Rüstzeug hat den Blick für derartige geistesgeschichtliche Tatsachen verhängnisvoll getrübt. Nur so war es möglich, daß Ziegler und May den Gott des Alten Testaments bei Hebbel nur als metaphysisch-religiösen Weltenlenker, Weltenrichter sahen. Das rechtliche Element darin, das auf germanisch-römischen Voraussetzungen beruht, blieb unbemerkt und darum auch in wesentlichen Zügen das Verhalten der Personen in den Dramen unverstanden.³⁾ Das Rechtliche und primär Ethische trennt Hebbels Gottesbild von dem ursprünglichen des Alten Testaments und ebenso von dem des jungen Schiller, das gleichfalls alttestamentlich, doch zugleich pietistisch-religiös war.

4.

Gott und der Mensch
zwischen Geschichte und Natur

Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist zwiefach. Das beruht auf Gottes doppelter Funktion als Weltenrichter und als Weltenlenker. Fraglos ist der ethische Bezug zu Gott - schon deshalb, weil Gott da gar nicht die entscheidende, sondern bloß repräsentative Instanz ist. Wer das Sittengesetz verletzt, den muß Gott bestrafen. Tugend hingegen braucht er nicht zu belohnen. Sie ist

1) T 576

2) B I 246

3) Krise 25f, "Genoveva"

kein Verdienst, sondern nur "Gesundheit." Wie alles Geschaffene ist der Mensch von Natur gut. "Das Böse ist...der Weltordnung und den innersten Naturbedürfnissen entgegengesetzt."¹⁾ Es ist Versagen des Menschen und muß geahndet werden.

So einfach das Verhältnis zwischen Mensch und Gott, dem Weltenrichter ist oder doch zu sein scheint, so problematisch ist das zum Weltenlenker, zum Lenker der Geschichte. Als solcher hat Gott die Menschheit und deren Gesamtinteresse im Auge und nicht bloß den einzelnen mit seinen Wünschen und Rechtsansprüchen. Wie die Interessen der einzelnen und die des Ganzen oft einander widerstreiten, so können offenbar auch die Funktionen Gottes einander widerstreiten, wie das geschichtliche Erfordernis und der absolute Anspruch der sittlichen Ordnung der Natur einander widerstreiten können. Es ist derselbe Widerstreit, vor den das Mädchen in der "Schlacht bei Hemmingstedt" gestellt wird, genau wie vorher Schillers Jungfrau und dann Hebbels Judith. Und es ist ein Widerstreit, vor welchem nicht allein der Mensch steht, sondern offenbar auch Gott. Es ist ein Widerstreit innerhalb des Wesens, ist Ausdruck des Dualismus innerhalb des Wesens.

Hebbel hält also an dem persönlichen Richter Gott und Weltenlenker biblischer Tradition fest. Er verbindet damit nach Schubert, Schelling und Lessing die Vorstellung einer partiellen und dynamisch sich steigernden Offenbarung der göttlichen Natur. Die Totalität der Wesenskräfte entfaltet sich zuerst nur teilweise, im Laufe der Geschichte immer mehr und erst an deren Ende vollständig. So hat jede Phase der Geschichte ihre Bedeutung und Notwendigkeit im Hinblick auf den Gesamtverlauf.²⁾ Die Geschichte ist das Feld, auf welchem Gott, Natur und Mensch zusammentreffen.

Die Natur sucht ihre Kräfte und ihre ewige Ordnung in der Geschichte durchzusetzen. Wenn Gott, der Weltenlenker, diesen Vorgang lenken will, so muß er in den Gang der Dinge eingreifen und dabei unter Umständen die ewige Ordnung stören. Als Lenker der Geschichte bewirkt er dann eine Verletzung dessen, was er selbst als Weltenrichter vor Verletzung schützen soll und dessen Verletzung er bestrafen muß, auch wenn er selber die Verletzung fordert. Wenn man will, ist das also für ihn selber ein Problem. Leidtragender Teil ist aber vornehmlich der Mensch, dessen sich Gott zu seinem Zweck bedient. Beschwört er doch mit sei-

1) T 1069, 1340

2) T 561

dem Dienst an Gott zugleich Gottes Strafe auf sein Haupt herab. Diesen Zusammenhang hat Hebbel erstmals formuliert in Auseinandersetzung mit Schillers "Jungfrau von Orléans":

"Die Gottheit selbst, wenn sie zur Erreichung großer Zwecke auf ein Individuum unmittelbar einwirkt und sich dadurch einen willkürlichen Eingriff (setzen wir den Fall, so müssen wir die ihm korrespondierenden Ausdrücke gestatten) ins Weltgetriebe erlaubt, kann ihr Werkzeug vor der Zermalmung durch dasselbe Rad, das es einen Augenblick aufhielt oder anders lenkte, nicht schützen. Dies ist wohl das vornehmste tragische Motiv, das in der Geschichte der Jungfrau von Orléans liegt. Eine Tragödie, welche diese Idee abspiegelte, würde einen großen Eindruck hervorbringen durch den Blick in die ewige Ordaung der Natur, die die Gottheit selbst nicht stören darf, ohne es büßen zu müssen."¹⁾

Für die heutige Forschung ist es höchst bezeichnend, was ihr an diesen Sätzen als das wichtigste erscheint. Es ist das Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Es soll sich ergeben aus dem Gottesbild des Menschen. Und das Gottesbild des Menschen soll identisch sein mit dem des Dichters. Es geht um Hebbels Gottesbild, um seine Echtheit, Gültigkeit, und d.h. heute notwendig um seine Echtheit, Gültigkeit im Sinne mancher Richtungen der protestantischen Theologie.

Da vermißte man zunächst die herkömmliche absolute Allmacht Gottes. Eine Gottheit, die "das Ich vor den Folgen einer Tat, die sie...ihm auferlegt hat, nicht mehr zu schützen vermag," erschien als "in sich selbst zwiespältig und widerspruchsvoll". Es sei "hier an die Stelle einer Allmacht Gottes die Vorstellung seiner Abhängigkeit von Weltgesetzen getreten!"²⁾ Und überhaupt, "was ist es noch für ein Gott, der bloß noch willkürlich in den selbständigen und zwangsläufigen Weltprozeß eingreifen kann und der hinsichtlich der Folgen seines Eingreifens völlig ohnmächtig ist?"³⁾

Nun, an Hebbels Tagebuchstelle ist von einem Gott die Rede, der den Zweck, auf den es ihm vor allem ankommt, voll erreicht und also gar nicht "hinsichtlich der Folgen seines Eingreifens völlig ohnmächtig" sein kann. Doch das muß wohl verkennen, wer ausgeht von dem herkömmlichen teleologisch-theologischen Begriff der Freiheit. Danach ist Freiheit unvereinbar mit Abhängigkeit vom Kausal-

zusammenhang, Finalität mit Kausalität. Tatsächlich ist Freiheit aber ohne Abhängigkeit (die von ideellen Werten steht auf einem andern Blatt) gar keine Freiheit, ist Finalität ohne Kausalität unmöglich. Alles Wollen und Handeln, alle Setzung und Verwirklichung von Zwecken wird vielmehr "überhaupt erst möglich in einer Welt, welche schon durchgehend kausal determiniert ist." Wie "sollte sich für einen bestimmten Zweck ein bestimmtes Mittel finden lassen, wenn der Ursachenkomplex im letzteren nicht eine bestimmte Wirkung nach sich zöge - nämlich die Wirkung, auf die es im Zweck abgesehen ist und um derentwillen allein das 'Mittel' gewählt ist?" "In einer nicht durchgehend kausal determinierten Welt ist...alle Teleologie - einerlei ob die einer göttlich absoluten oder die einer menschlich beschränkten Vorsehung - eine bare Unmöglichkeit."¹⁾

Sieht man die Dinge philosophisch, erweisen sich demnach die vorgenannten Einwände gegen Hebbels Gottesbild als haltlos. - Daß man gelegentlich etwas nicht tun kann, ohne gleichzeitig unliebsame Folgen mit heraufzubeschwören, ist das Schicksal allen freien Tuns. Jeder muß es auf sich nehmen, auch Hebbels Gott. Er ist deshalb nicht unfrei. Und ebensowenig ist deshalb der Weltprozeß "selbständig und zwangsläufig." Er fordert und gestattet ja vielmehr den Eingriff Gottes. Auch das ergibt sich einfach aus dem Text, sofern man ihn beim Wortlaut nimmt und nicht etwas hineindeutet, was nicht darin gesagt ist.

Der Ansicht, Gott könne nicht vom Weltgetriebe abhängig sein, ist sehr verwandt die andere, Gott mache allein das Wesen aus. Ihretwegen hat man nicht erkannt, daß nach Hebbel Gott mit der Natur sich in das Wesen teile. Daß er es so sieht, daß er mit der trotzigsten Begeisterung des Revolutionärs im Namen der Natur und ihrer Ordnung dem bisher eindeutig Höchsten, der Gottperson, gewissermaßen den Fehdehandschuh vor die Füße schleudert - das ist für diese Untersuchung nicht mehr überraschend, sondern geradezu selbstverständlich. Die Forschung hat hingegen nichts davon bemerkt. Sie hat nicht einmal aufgehört, bei jenen Worten nämlich, mit denen Hebbel schließt und jeden, der es will, in die zentrale Problematik und in die wesentliche Dimension seines Weltbildes hineinschauen läßt - bei den Worten: "die ewige Ordnung der Natur, die die Gottheit selbst nicht stören darf, ohne es büßen zu müssen."

1) Hartmann: Ethik 668f

Die Bemühungen um ein Verständnis Hebbels scheiterten vornehmlich auch daran, daß man die Bedeutung der Natur in seinem Weltbild nicht richtig einzuschätzen wußte. Vielmehr brachte der eigene Ausgangspunkt es mit sich, daß man die "ewige Ordnung der Natur;" also die eine Macht des Wesens, gleichsetzte mit dem "Weltgetriebe," das man wiederum als bloße Wirklichkeit und sinnlose Kausalität auffaßte. Man stellte die Natur als Wirklichkeit der Gottheit als dem Wesen gegenüber und bekam so den tragischen "vertikalen" Dualismus zwischen ihnen heraus. Womit man Hebbels tragischen Dualismus ganz verfehlte. Denn der liegt "horizontal" und innerhalb des Wesens zwischen der Natur und Gott.

Der "vertikale" Dualismus freilich löst sich wieder auf, nachdem die Forschung ihn gesucht und auch gefunden hat. Da man nur eine Gottheit gelten läßt, die absolut allmächtig ist, und da man eine solche Gottheit hier nicht findet, scheidet Gott als Wesen, als Gegenpol zum Wirklichen hier aus. Es gibt hier nur das Wirkliche. Gott ist nicht vorhanden, höchstens als Gedanke, als Erwartung, als Ideologie. Und darin wird das Tragische bestehen, daß das vermeintliche Werkzeug einsieht: Gott, dem es zu dienen glaubte, ist nur Ideologie, Phantom. Es geht ja unter bei dem Unternehmen, das es für Dienst an Gott gehalten hatte. Somit ist Gottes Wirken, ist Gott selbst hier nicht erkennbar und auch nicht vorhanden.

Nach Ansicht der neueren Forschung gehört es nämlich zu einem echten Gottbezug, daß Gott erkennbar ist. Auch das vermißt man an der Tagebuchnotiz. Der Mensch kann da nicht Gottes Werkzeug sein, weil er nicht sehendes Werkzeug ist. Er ist vielmehr nur "blindes Werkzeug, dessen sich" also auch nicht Gott, sondern "der Natur- und Geschichtsprozeß bedient," "und er wird von den gleichen Mächten, die er zum Siege geführt hat, wieder verschlungen."¹⁾

Damit werden die Dinge, wird Hebbels klarer Wortlaut auf den Kopf gestellt. Es heißt dort keineswegs, der Mensch führe nur den Natur- und Geschichtsprozeß zum Siege. Vielmehr setzt er klipp und klar die Sache Gottes durch, die allerdings zugleich die Sache der Geschichte ist. Und er wird keineswegs verschlungen von den Mächten, die er zum Siege führte, sondern von der Macht, in deren Ordnung er hier eingreift, weil Gott ihn dazu treibt; und das ist die Natur. Nicht Natur und Geschichte gehören zusammen, sondern Gott und Geschichte. Die Natur steht beiden

1) Friske: Judith 14

gegenüber.

Hier werden die Bedeutung der Natur und ihr Verhältnis zu der Gottheit wieder völlig mißverstanden. Doch überhaupt wird da gar nicht vom Wortlaut her gedeutet, sondern von den eigenen Voraussetzungen. Weil Hebbels Gottesbild vor denen nicht besteht, wird Gott hier gar nicht ernst genommen, vor allem deshalb, weil er hier nicht erkannt und nicht erkennbar, weil er für den Menschen ins "nicht mehr Greifbare entrückt" sei.¹⁾ Man setzt jedoch voraus, ein göttlicher Eingriff in die Geschichte könne nur geschehen als "reales Einswerden von Gott und Volk", "von menschlichem und göttlichem Willen und Sein." Hebbels Tagebuchstelle nehme eine solche "Verbindung und Einheit beider" aber nur am Anfang an, später hingegen ihre "Entzweiung" und die "Verhüllung Gottes gegenüber dem Menschen." Womit sich auch die frühere Verbindung beider, die subjektive Gottesgewißheit des Menschen als Täuschung, Illusion, Phantom erweist.²⁾

Die Objektivität des Gottbezuges, des Geschehens und der Problematik zwischen Gott, Natur und Mensch wird als solche gar nicht ernst, ja offenkundig noch nicht einmal zur Kenntnis genommen. Alles wird verwandelt in subjektive Vorgänge und in die Frage, ob es da für den Menschen eine Erkenntnis und Gewißheit Gottes gebe. Wenn nicht, sei auch der Bezug zu Gott dahin und die tragische Katastrophe da. Diese überspitzt subjektivistische, idealistische, ideologische Denkweise wurde schon in der Einleitung kritisiert. Vor allem aber lehrt ein Blick auf den Text, daß Hebbel von dergleichen überhaupt nicht spricht.

Er hat anderswo davon gesprochen. Und er, der zweifellos an das Vorhandensein Gottes glaubte, hat oft genug gesagt, daß er Gott für unerkennbar halte. Das war ihm so sicher und so selbstverständlich, daß er es häufig als Vergleichspunkt benutzt, an dem er anderes, Fragwürdigeres erläutert: "...unser nächster Nachbar ist uns so unbegreifbar wie Gott"; "die Wahrheit ist unsichtbar wie ein Gott". Das "Schicksal ist die Silhouette Gottes, des Unbegreiflichen und Unfaßbaren." Gott kann nicht sprechen oder gemalt werden.³⁾

Das heißt aber keineswegs, Gott existiere nicht. Sein ist bei

1) Wiese: Tragödie II 379f
ler: MuW 17, 19f

2) Wiese Tragödie II 380f; Zieg-

3) B I 151, 162; T 1034, 66, 1810

Hebbel nicht identisch mit Erkenntsein oder davon abhängig. Das beweist schon seine Geringschätzung der klaren rationalen Erkenntnis. Und sie beweist auch, daß er in Johannas Gottesgewißheit kein Problem sehen konnte und keins sah. Er spricht ja auch nicht von Vergleichen. Und selbst wenn er es getan hätte, wenn ihm Johannas Gotteserkenntnis unsicher erschienen wäre, hätte er das nie als Argument gegen Gott und Gottes Wirken angesehen. Er hielt das gottgewollte Geschehen ohne weiteres für möglich, auch wenn es Werkzeug, nicht bewußt noch freiwillig Gott dabei diene. Er spricht an jener Tagebuchnotiz nicht davon, daß Johanna einen Auftrag übernommen, sondern davon, daß Gott auf ein Werkzeug eingewirkt habe. Die subjektive Dimension ist völlig aus dem Spiel gelassen. Genauso dachte übrigens auch Hegel. Er sagt:

Es wird in der Geschichte nichts Großes vollbracht, es sei denn durch die "Tätigkeit aus partikularen Interessen, speziellen Zwecken, selbstsüchtigen Absichten." (v. Wiese meinte aber, eine gottgewollte Tat dürfe selbstverständlich keine "subjektive", egoistische sein!¹⁾) Leidenschaft ist es, was die allgemeinen Taten zuwegebringt. Sie ist Werkzeug und Mittel des Weltgeistes. Die Individuen sind Mittel und Werkzeug eines Höheren und Weiteren, "von dem sie nichts wissen" und "das sie bewußtlos vollbringen". Das ist "die List der Vernunft." Und es ist so, daß dabei das, "durch was sie sich in Existenz setzt, einbüßt und Schaden leidet....Die Individuen werden aufgeopfert und preisgegeben."²⁾

Sofern also ein Mensch aus subjektiven Gründen handelt und ohne sich dabei um Gott zu kümmern, widerlegt das keineswegs die Annahme, daß Gott dabei die Hand im Spiele habe. Es ist gerade umgekehrt: wenn Gott überhaupt die Hand im Spiele hat, dann handelt der Mensch notwendig aus persönlichen Motiven, und er geht außerdem dabei auch unter. So ergibt sich etwas höchst Erstaunliches. Die neue Forschung argumentiert subjektivistisch, also idealistischer als Hegel, der Gipfelpunkt des Idealismus. Beide, Hegel und die Forschung, rechnen damit, daß ein Mensch handelt, ohne dabei eine feste Gottesgewißheit zu besitzen. Für die Forschung liegt darin schon der weltanschauliche Bankrott, der tragische Nihilismus, ist das Fragen schon zuende. Für Hegel - und für Hebbel - ist jener Sachverhalt jedoch ganz selbstverständ-

1) Wiese: Tragödie II 380 · 2) Hegel: a.a.O. 61,70

lich. Mit dem Tragischen hat er noch nichts zu tun, auch nichts mit einem weltanschaulichen Bankrott. Und was das Tragische angeht, so fängt für Hebbel das Fragen hier erst an, wenn überhaupt es hier schon anfängt - hier, wo die Forschung sich bereits am Ziele wähnt.

Hebbel geht es nicht darum, ob Gott erkannt wird und erkennbar ist, ob sein Wille auch des Menschen Wille ist, ob Gott wirklich existiert und eingreift in die Welt. Das erste glaubt er nicht; das zweite ist ihm gleichgültig; das letzte setzt er fest voraus. Alle diese Fragen, die die Forschung tief bewegen, sind für ihn noch keine Fragen. Seine Frage richtet sich darauf: es gibt auch die Ordnung der Natur; wie steht sie zu Gott, und wie hat der Mensch sich zwischen beiden zu entscheiden? Vor oder nach der Tat hat er sich zu entscheiden zwischen dem ewigen und dem geschichtlichen Gebot der Stunde, zwischen der Natur und Gott.

Vor einem also muß der Mensch sich manchmal schuldig machen. Und gleiches gilt von Gott. Er muß auf das Ganze sehen. Er muß der Geschichte geben, was sie fordert. Und er muß dazu unter Umständen von einem Menschen fordern, daß er sich vergehe an der ewigen Ordnung der Natur - an derselben Ordnung, deren Verletzung er auch strafen muß. Insofern läßt er Schuld auf sich und wird er tragisch. Hebbels Gott ist tragisch, jedoch in völlig anderem Sinn, als Wiese meint.

Doch dem Dichter geht es nicht um Gott und dessen Tragik, sondern um den Menschen und um dessen tragisches Dilemma zwischen Geschichte und ewiger Ordnung, zwischen Gott und der Natur. Ja, sofern Gott auch die ewige Ordnung der Natur behütet, ist das Dilemma sogar eines zwischen Gott und Gott. So oder so macht er sich vor dem Wesen schuldig, vor Gott oder Natur, vor Gott oder vor Gott. Indem er Gott dient, vergeht er sich an der Natur und also auch an Gott.

Dies Dilemma ist der Dualismus, der tief in das Wesen selbst hineinragt. Hebbel formuliert ihn hier als jenen Dualismus zwischen Gott und der Natur, auf den er schon in Wesselsbüren stieß und den er damals an der "Schlacht bei Hemmingstedt" bereits gestaltete, freilich ohne es zu wissen und zu wollen, in unbewußtem Gegensatz zu Schillers "Jungfrau". Jetzt formuliert er ihn bewußt und willentlich in Auseinandersetzung mit der "Jungfrau" Schillers.

IV. Das Problem des Tragischen

1.

Der Dualismus innerhalb des Wesens

Gott, Natur und in der geschichtlichen Entscheidung zwischen ihnen der Mensch - das ist das tragische Dreieck, mit dem der junge Hebbel es zu tun hat. Demgemäß kann für ihn die höchste Form der Tragödie noch nicht das Drama sein, das die rein geschichtlichen Aufgaben der Völker behandelt. Das wird vielmehr dasjenige Drama sein, das die Geschichte bloß als Beispiel nimmt und es im Übrigen "nur mit dem reinen Menschen, dem Menschen an sich, in seiner zweifelhaften Stellung zu Gott und Natur zu tun hat."¹⁾ So schrieb Hebbel kurz vor der Entstehung seines ersten Dramas.

Die oben erörterte Tagebuchnotiz zur Jungfrau von Orléans ist Hebbels erste bedeutungsvolle Äußerung zum Tragischen. Sie ging hervor aus der voll entbrannten Auseinandersetzung mit Schiller. Das Neue, worauf es ihm ankommt, ist das fragwürdige Verhältnis nicht zwischen Gott und Mensch allein, zwischen Wirklichkeit und Wesen, sondern zwischen der Natur und Gott innerhalb des Wesens. Der Dualismus soll nicht mehr zwischen Idee und Wirklichkeit bestehen, sondern in die Idee selbst hineinragen, ja in ihr wurzeln.

Darauf war Hebbel ja schon lange aus. Als künftiger Golodichter kam er freilich nur zu einer Konzeption, die den Egoismus rechtfertigen sollte und die er daher selber nicht als gültig anerkennen konnte. Als künftiger Judithdichter konzipierte er schon einen echten Dualismus innerhalb des Wesens - nur war ihm das nicht klar. In Hamburg ringt er nun bewußt um diesen Dualismus. Und den Anstoß gibt dazu das Ethische.

Da heißt es: "Es gibt Fälle, wo Pflichterfüllen Sündigen heißt." Juli 1838 wird das bewußt auf die Ebene des Tragischen erhoben: "Es ist ein bedeutender tragischer Zug des Lebens, daß derjenige, der ein Verbrechen straft, dadurch meist selbst Verbrecher wird."²⁾ Das erste erinnert an die Situation des Menschen, das zweite an die Gottes, wie Hebbel sie in jener Tagebuchnotiz zur Jungfrau deutete. 1839 formuliert und deutet er den Dualismus als metaphysisches Prinzip: "Die Schellingsche Idee, daß ... aus

1) W X 366

2) T 805; 1247

Gott dem Vater Gott der Sohn hervortreten mußte, führt den Dualismus in die Gottheit hinüber, zerspaltet die Fundamentalidee des menschlichen Geistes und macht Gott zur Wurzel der Weltentzweiung. Dies sind die nächsten Konsequenzen."¹⁾

Es ging Hebbel um die Konsequenzen. Die Aufspaltung des Göttlichen nahm er damals auf als ideologische Erklärung dessen, was er seit langem fühlte. Es ging ihm aber nicht um die Aufspaltung des Seins in Wirklichkeit und Wesen. Diese Spaltung war ihm schon vertraut, durch Feuerbach und Schubert. Und diese Spaltung war für ihn kein Dualismus, geschweige denn ein tragischer.

Gerade hier hat man jedoch bis heute das Tragische bei ihm gesucht. Diese Konzeption ließ sich verknüpfen mit altehrwürdigen und neuen Philosophemen und ließ sich wiederum von dort erhärten. Das ist die Gefahr bei allem vornehmlich geistesgeschichtlich orientierten Vorgehen. Allzu leicht wird das Gegebene verwechselt mit etwas, was von der Philosophie her schon bekannt und dort, deutlicher gesagt ist. Der Zwiespalt zwischen Idee und Wirklichkeit spielt aber außerdem noch eine große Rolle für die Gestaltung und die Auslegung des Tragischen im klassisch-romantischen Idealismus. Und von hier geht die Forschung eben auch da aus, wo sie Hebbel zu verstehen sucht. Davon war in der Einleitung die Rede. Hier sei noch Körner angeführt, der das Tragische bei Hebbel als den Zwiespalt von Idee und Wirklichkeit erweisen will mit folgendem Zitat aus dem "Demetrius":

"Der Himmel selbst ruht auf gespalt'nen Kräften,

Die ganze Welt auf Stoß und Gegenstoß:

(Denkst du, der Mensch ist davon ausgenommen?

Pflicht gegen Pflicht, das ist auch sein Gesetz!)"²⁾

"Der Himmel selbst" ist also vom Dualismus betroffen. Er steht, nicht etwa der Erde gegenüber im Dualismus von Idee und Wirklichkeit. Der Dualismus geht vielmehr durch alles hindurch, durch den Himmel, das Reich der Werte mit deren verpflichtendem Anspruch, durch die Wirklichkeit - durch die ganze Welt. Das verdeutlichen besonders die zwei letzten, eingeklammerten Zeilen, die Körner nicht mit anführt, wohl aus dem richtigen Gefühl, daß sie zu seiner Konzeption nicht passen. Man braucht aber nur einmal genau hinzusehen, um zu bemerken, daß diese Konzeption nicht zutrifft.

1) T 1546

2) F. Hebbels Hauptwerk 180f; W VI 126.

Es zeigt sich hier wie bei der Tagebuchnotiz zur Jungfrau, daß die neue Forschung Hebbels Text nicht genau liest und ihm Bedeutungen beilegt, die nicht erschlossen sind, sondern herangetragen. Natürlich glaubte man, dem Text durchaus gerecht zu werden. Ja, man fühlte sich bestätigt durch Hebbels Theorie des Tragischen - wie man sie verstand. Hebbel hat sie vor allem in "Mein Wort über das Drama" und im "Vorwort zu Maria Magdalena" ausgeführt.

Dort heißt es: Das Drama behandelt das bedenkliche Verhältnis, "worin das aus dem ursprünglichen Nexus entlassene Individuum dem Ganzen...gegenübersteht". Es heißt aber auch, daß das Individuum "dessen Teil...trotz seiner unbegreiflichen Freiheit noch immer geblieben ist."¹⁾ Es handelt sich demnach nicht um eine radikale Trennung, um eine "Inkommensurabilität des Individuellen mit dem Absoluten."

Das bekräftigen die Ausführungen zur tragischen Schuld. Die geht hervor "aus der starren, eigenmächtigen Ausdehnung des Ichs". Sie entspringt aber nicht "erst aus der Richtung des menschlichen Willens", also nicht aus der Richtung auf oder gegen "den allgemeinen Weltwillen", nicht aus "einer vortrefflichen oder verwerflichen Bestrebung." Allerdings, "es ist, wenn das erschütterndste Bild zustande kommen soll, notwendig, daß jenes, nicht dieses geschieht." "Wir mögen uns dem Guten oder dem Bösen zuwenden, das Maß können wir dort überschreiten wie hier." "Diese Schuld...ist mit dem Leben selbst gesetzt."²⁾

Wir können das Maß überschreiten: genaugenommen ist mit dem Leben also nicht die Schuld gesetzt, sondern nur die Möglichkeit dazu. Sonst müßte es heißen: wir müssen. Auch und gerade von der Schuld läßt sich keine Antinomie zwischen Wirklichkeit und Wesen herleiten, keine Trennung von Individuum und Allgemeinem. Für die Schuld aus verwerflichen Bestrebungen wird das noch zu erhärten sein. Für die aus vortrefflichen Bestrebungen ist es leicht einzusehen. Wer sich dem Guten zuwendet, verwirklicht eo ipso Wesen, und zwar spezifisch sittliches, nämlich Aktwerte, Werte des Verhaltens. Zugleich soll durch solche Verwirklichung des Wesens aber auch Wesen verletzt werden können, und zwar in besonders erschütternder, nämlich in tragischer Weise. Womit der Dualismus, auf welchen es hier ankommt, abermals erwiesen ist als ein Dualis-

1) W IX 3 2) W IX 4,29

mus innerhalb des Wesens.

Es ist genau zu unterscheiden die horizontale Spannung innerhalb des Wesens, also etwa zwischen der Natur und Gott, und andererseits die vertikale zwischen Wirklichkeit und Wesen, also zwischen dem Seinsgrund der Natur und der konkreten Einzelexistenz. Diese zweite Spannung ist durchaus zu lösen. Sie liegt diesseits des Tragischen. Hebbel spricht sehr oft davon, wie der Mensch verbunden sei mit der Natur, dem Seinsgrund. "Glücklich ist nur derjenige, in dem die Natur gewissermaßen unmittelbar und ohne sich durch individuelle Schranken gehemmt zu sehen, wirkt, wie in Goethe oder Shakespeare." ¹⁾

Der Mensch kann die Wesensfülle des Seins in sich aufnehmen und zum Ausdruck bringen. Und zwar kann er als Künstler, als Betrachter und Nachgestalter des Seienden. Gemeinhin ist er aber aufgerufen, stellungzunehmen, zu entscheiden und handelnd einzugreifen in das Weltgetriebe. Da kann nicht alles Wesenhafte in ihm wirksam werden, sondern nur wenige Kräfte und vielleicht eine ganz besonders. Das ist dann seine individuelle Kraft. Doch auch und gerade sie verbindet mit dem Seinsgrund. "Es gibt keinen Weg zur Gottheit, als durch das Tun des Menschen. Durch die vorzüglichste Kraft, das hervorragendste Talent, was jedem verliehen worden, hängt er mit dem Ewigen zusammen, und so weit er dies Talent ausbildet, diese Kraft entwickelt, so weit nähert er sich seinem Schöpfer und tritt mit ihm in Verhältnis. Alle andere Religion ist Dunst und leerer Schein." ²⁾

Lebensvolles Tun ist also wesenhaft von selber. Doch es hat auch seine Kehrseite. Es ist individuell, beruht auf individueller Kraftentfaltung, bedeutet reale Steigerung von Einzelfaktoren der gesamten Wesensfülle. Deren Gleichgewicht in der Realität wird dadurch gestört und anderes Wesen verletzt. Wo der Mensch seine Kräfte voll entfaltet, da entfaltet er das Wesen und da verletzt er auch das Wesen. Das ist durchaus nicht paradox. Nicht allen Werten zugleich kann der Mensch gerecht werden. Wo er den einen Wert seiner individuellen Kraft erfüllt, da verletzt er andre Werte. Wo in solchem Sinne für den einen Wert entschieden wird, wird eo ipso gegen andere entschieden, werden andere verletzt. Ist alle Entscheidung doch "notwendig zugleich Werterfüllung und Wertverletzung." ³⁾

1) T 1115

2) T 1211

3) Hartmann: Ethik 751

Das gilt im Ethischen, und zwar vom Verhaltenswert genauso wie vom intendierten Wert. Wo ein verhältnismäßig niedriger Wert erstrebt wird, kann doch am Akt des Erstrebens Wesen wirklich werden. Das Tragische, auf welches Hebbel aus ist, liegt aber nicht auf seiten der Aktwerte, sondern auf seiten der intendierten Werte und der Werte, an denen sich das Verhalten orientiert. Und hier taucht ein Zwiespalt eben auf, wenn ein wertgerichtetes Verhalten zugleich wertverletzend ist.

Daher gibt es für Hebbel das schlechthin Böse nicht. Wenn er vom Bösen spricht, dann meint er das in dem gegebenen Falle weniger Gute, die Bevorzugung eines niederen Wertes gegenüber einem höheren. Er sagt: "Es gibt keinen Tugendhaß". Und der Philosoph lehrt: "niemand tut Böses um des Bösen willen." Das sogenannte Böse "geht nur auf niedere Werte." Umgekehrt ist "allemaal das Gute die Richtung auf den höheren Wert." "Es gibt keine Situation, in der einfach Wert gegen Unwert stünde; es steht immer Wert gegen Wert."¹⁾

So entspannt sich für Hebbel der Gegensatz von Gut und Böse. Dafür eröffnet sich der neue, schärfere: der innerhalb des Guten selbst. "Das Gute selbst kann Feind des Guten sein." Und hier ist "die höchste Tragödie" zu suchen.²⁾ Das paßt auch auf den Gegensatz von Gott und Mensch; ist doch der volle Mensch selbst göttlich. "Das ist des Menschen letzte Aufgabe, aus sich heraus ein dem Höchsten, Göttlichen Gemäßen zu entwickeln."³⁾ Der Mensch, der das entwickelt hat, ist der Mensch der Tragödie. Er hat teil am Wesen, am Höchsten, Göttlichen. Das Tragische besteht demnach bei Hebbel nicht nur nicht in einer Diskrepanz von Wirklichkeit und Wesen. Vielmehr ist es für das Tragische sogar *conditio sine qua non*, daß Wesen wirklich, daß der Mensch ein wesenhafter ist. Denn eine Wesensverletzung kann nur tragisch sein, wenn sie ursächlich zusammenhängt mit Wesenserfüllung.

Der Mensch der Tragödie ist der wesenhafte Mensch, der, weil er wesenhaft ist, das Wesen auch verletzt; der göttliche Mensch, der, weil er göttlich ist, das Göttliche verletzt. Das "Gefühl des vollkommenen Widerspruchs in allen Dingen"⁴⁾ spiegelt daher nicht "im Grunde nur den Widerspruch von Seele und Welt wieder,"⁵⁾ von Subjekt und Objekt, sondern tatsächlich den Widerspruch "in allen Dingen", nämlich im Hinblick auf die Ordnung, die zwischen ihnen idealiter herrschen soll, realiter jedoch nicht herrscht und auch

1) W X 398; Hartmann: Ethik 271f, 385f 2) T 1823 3) T 584

4) B I 191 5) Wiese: Tragödie II 354

Dingen," nämlich den Widerstreit, der zwischen Ding und Ding, Dingidee und Dingidee im Hinblick auf die konkret-reale Lage herrscht und bis in das Göttliche hineinragt. Dies Gefühl formt sich über den Gedanken des Dualismus zwischen Gott und Mensch - "Jupiter und Prometheus" - zur Konzeption des Dualismus zwischen Gott und Gott: "Nemo contra Deum nisi Deus ipse!"¹⁾ "Das Göttliche lehnt sich gegen Gott auf, weil es seinesgleichen ist"; "das Heilige reizt ebensooft zur Empörung, als es zur Anbetung zwingt."²⁾ Denn das Göttliche ist in sich differenziert. Was immer an ihm realisiert wird, stets wird auch anderes an ihm dadurch verletzt.

Hier mögen Bedenken ihren Höhepunkt erreichen, die sich einstellen, als Hebbel unterschied zwischen Gottperson und Gottnatur, als er den Dualismus zwischen geschichtlichem Erfordernis und ewiger Ordnung der Natur in die Gottheit selbst hereintrug. Es sind Bedenken gegen die Einheit der Gottperson. Zusehends löst sie sich auf in den Seinsgrund mit seiner Ordnung von Wesensmomenten. Tatsächlich spricht Hebbel später nur noch von Natur, vom Urgrund. In diesem selber herrscht der Dualismus dann, nicht zwischen der Natur und Gott. Das ist dann zugleich die Konsequenz aus seiner Auffassung von den Grenzen der Erkenntnis. Ihr widerspricht es ja im Grunde, daß er so detaillierte Angaben macht über Gott und Gottes Wirken in der Welt. Das sind Reste seines ideologischen Herkommens. Freilich werden sie getragen von unmittelbarem Wertgefühl. Sie drücken dies gut aus. Mit ihrer Hilfe kann Hebbel seine Ansichten gut formulieren. Das wird dazu führen, daß er den Rahmen seines ideologischen Herkommens durchbricht. Und wenn er jenseits davon Fuß gefaßt hat, kann er jene alten Termini entbehren. Bis zur "Judith" ist es zwar noch nicht so weit, wohl aber in der Theorie des Tragischen, die kurz darauf in großem Stil entworfen wird.

Da heißt es denn ganz klar, daß das Drama den Zusammenprall gestaltet nicht von Wirklichkeit und Wesen, sondern von Wesensmomenten, ideellen Positionen, Werten. Es gestaltet "die dualistischen Ideen-Faktoren, aus deren Aufeinanderprallen der das ganze Kunstwerk entzündende schöpferische Funke hervorspringt," indem es sie zu Charakteren verdichtet.³⁾ Es soll den "jedesmaligen Welt- und Menschenzustand in seinem Verhältnis zur Idee...ver-

1) T 715,767

2) T 1698, 1865 131f

3) W XI 55

schaulichen,"¹⁾ d.h. es soll die Ideenfaktoren veranschaulichen, die die maßgebliche Rolle spielen, sowie ihren Ort und ihre Dialektik innerhalb des objektiven Wertekosmos - nicht etwa die Nähe oder Ferne des Wirklichen zum Idealen überhaupt!

Die meisten tragischen Dichter freilich begnügen sich nach Hebbel mit den Randerscheinungen dieses Sachverhaltes und konzentrieren sich auf Einzelheiten, die den Blick auf eigentliche und ganze Problem eher verstellen. Der Preis gebührt bisher durchaus den "Wahlverwandschaften". Goethe hat als erster "die Dialektik unmittelbar in die Idee selbst hineingeworfen, er hat den Widerspruch...in dem Zentrum...aufzuzeigen und so den Punkt, auf den die gerade wie die krumme Linie zurückzuführen schien, in zwei Hälften zu teilen gesucht."²⁾

Das heißt: alle Parteien vertreten einen Ideenfaktor, etwas Ideales. Darum haben alle ein hohes und in seiner Art absolutes Recht. Das heißt freilich nicht, daß alle absolut recht hätten, das höchste Recht. Absolut hat vielmehr keine recht. Denn jedes Recht verletzt ein anderes. Das Problem ist also: welches Recht steht höher? oder wenigstens: wie steht das Recht der einen zu dem Recht der anderen Partei? Daß jede Partei ihr absolutes Recht hat und behalten soll, damit aber zugleich das absolute Recht der anderen verletzen muß - das eben macht den Widerstreit im Absoluten, im Wesen selber aus und stellt den Menschen vor den rein nicht lösbaren, vor den tragischen Konflikt.

Daß "die dramatische Dialektik nicht bloß in die Charaktere, sondern unmittelbar in die Idee selbst hineingelegt, daß also nicht bloß das Verhältnis des Menschen zur Idee, sondern die Berechtigung der Idee selbst debattiert werden" soll,³⁾ das ist gewöhnlich verstanden worden als ethische, erkenntnismäßige und metaphysische "Vieldeutigkeit und Relativierung",⁴⁾ als heilloses Durcheinander von allem und jedem,⁵⁾ als dialektische Auflösung Gottes "in die bloße Frage",⁶⁾ von allen Neueren durchweg als "Nihilismus."

Es handelt sich jedoch um etwas völlig anderes. Es handelt sich um genau dasselbe wie bei jenem Worte Hebbels, daß er, "die Individuen als nichtig überspringend, die Fragen immer unmittelbar an die Gottheit anknüpfte."⁷⁾ Er dringt vor in das Wesen, die Idee,

1) W XI 40

4) Ziegler: Wandlungen 18

7) T 2174

2) W XI 41

5) Michelsen: Tagebücher 214ff

3) T 2864

6) Wiese: Tragödie II 376

die Gottheit. Bisher betrachtete man ja das Wesen, die Idee, das Göttliche als Einheit. Hebbel meint, da habe man es sich zu einfach gemacht. Das Wesen ist in sich gegliedert. Seine Gliederung und Ordnung steckt voller Problematik. Davon wußte man zu wenig. Dafür verstellte man sich den Blick. Darum beurteilt und gestaltet man das Leben nicht gerecht noch sinnvoll. Um es richtig zu beurteilen und sinnvoll zu gestalten, gilt es jene Problematik innerhalb des Wesens aufzuhellen.

Hebbel "will nicht, wie man ihm Schuld gibt, neue und unerhörte Institutionen (oder deren Aufhebung), er will nur ein besseres Fundament für die schon vorhandenen, er will, daß sie sich auf Nichts als auf Sittlichkeit und Notwendigkeit, die identisch sind, stützen und also den äußeren Haken, an dem sie bis jetzt zum Teil befestigt waren, gegen den inneren Schwerpunkt, aus dem sie sich vollständig ableiten lassen, vertauschen sollen."¹⁾

Hebbels Frage nach dem Wesen ist die Frage nach dem Guten. Sie wird getragen von dem festen Glauben, daß das Gute letztenendes siege. Das allein bedeutet jene Gleichsetzung von Sittlichkeit und Notwendigkeit; andernfalls brauchte man sich ja gar nicht um die Sittlichkeit zu bemühen. Hebbel will den Sieg des Guten unterstützen. Er will dazu erforschen, was das Gute, was das Wesen sei. Und so viel weiß er schon: es ist nicht einhellig, nicht einheitlich; es ist vielmehr gegliedert. Deshalb geht seine Frage auf die Gliederung, die Ordnung, das Gesetz des Guten, des Wesens. Sie geht auf die Werte, die die Wirklichkeit bestimmen und bestimmen sollen, auf die Rangordnung der Werte und auf das Prinzip, das die Rangordnung durchwaltet: auf den Dualismus innerhalb des Wesens.

2.

Der Dualismus

im subjektiven Ethos und in der objektiven Wertordnung

An der Wertordnung, die als objektiv empfunden wird, genauer: an einem Ausschnitt von ihr orientiert sich das subjektive Ethos. Es sucht das reale Dasein der Person jener Ordnung, so wie sie gesehen wird, möglichst anzugleichen. Dabei muß es fertig werden mit dem Widerstreit gewisser Wertansprüche. Um das zu leisten, um angesichts des Zwiespalts in der objektiven Wertordnung dennoch

1) W XI 43

die Geschlossenheit des subjektiven Ethos herzustellen und zu wahren, bedarf es eines fruchtbaren Ordnungsprinzips.

Hebbels Aufgabe war da besonders schwierig. Er stellte ja die Werte, die laut christlich-idealistischer Tradition die niederen waren, auf gleiche Höhe und in polare Spannung mit den herkömmlich höheren, das Sinnliche mit dem Sittlichen (Golomotiv), das Natürliche mit dem Göttlichen (Judithmotiv), den Anspruch der ewigen Ordnung der Natur mit dem geschichtlichen Anspruch Gottes (Judithmotiv und Jungfrau von Orléans) - jedesmal den Anspruch des Individuums mit dem Anspruch des Ganzen.

Zwar teilte er die herkömmliche Auffassung, der Mensch trage in sich eine höhere und eine niedere Natur; eine Neigung zum Sinnlichen, Natürlichen, zum Ich, und ein Empfinden für den Anspruch des Sittlichen, des Göttlichen, des Ganzen. An der objektiven Wertordnung traten aber beide Pole auf die gleiche Höhe und deshalb in starke Spannung. Folglich mußte das Verhältnis zwischen den entsprechenden Naturen am Subjekt gleichfalls komplizierter und gespannter sein. Die Geschlossenheit von Hebbels subjektivem Ethos war also gefährdet. Um sie zu wahren oder auch erst herzustellen, bediente er sich vor allem einer rigorosen Strenge.

Eine solche Strenge zeigte sich bereits an seinem Rechtsgefühl und Racheethos germanischer Provenienz. Sie zeigt sich jetzt in christlich-idealistischem Geist, im Geiste Kants. Auch die Forschung besinnt sich ja allmählich wieder darauf, was bei Hebbel Kantische Maximen bedeuten wie die: "Hab' Achtung vor dem Menschenbild!" und "Einen Menschen zum bloßen Mittel herabwürdigen: ärgste Sünde."¹⁾

Kants Rigorismus ist auch sonst vernehmlich, z.B. in dem überspitzten Gedanken, man solle die Geschichte einer Heiligen dramatisieren, "die, eben weil es ihr schwer fällt, die größten Sünden gegen die Welt begeht, um dem Himmel zu dienen", oder in dem phantastischen Vorschlag, "die Tiere tugendhaft zu machen, sie so lange zu prügeln," bis sie "ihre natürlichen Triebe einigermaßen überwinden." "Sie würden dann die ersten unter den Heiligen, denn die Sinnlichkeit verlöre in ihnen durch die Dressur nichts von ihrer Glut, wie wohl bei Menschen."²⁾

1) T 576, 1611

2) T 1507, 1447

Man sieht: Hebbel feiert nicht nur das Natürliche, sondern auch dessen Überwindung. Er darf von sich sagen, er suche sein Heil nicht "in dem, was mir am zuträglichsten, sondern in dem, was mein am würdigsten ist".¹⁾ An anderen Menschen hebt er nicht nur "Mannhaftigkeit, Mut" und "Aufrichtigkeit" hervor, sondern vor allem auch "edle Aufopferungskraft" und "Strenge gegen sich selbst."²⁾ Gewissen Vergehen hält er zwar zugute, daß sie nicht beabsichtigt seien; denn oft gelte der Satz: "Auf die Tat folgt der Gedanke, nicht umgekehrt."³⁾ Aber wenn die Tat getan, das Vergehen begangen ist, dann komme es darauf an, das Geschehene zu erkennen, zu verurteilen, reuig zu bekennen und der beleidigten Idee Satisfaktion zu leisten.⁴⁾ Und zwar gibt es "für jede Sünde nur einen Moment der Buße. Dies ist derjenige, wo wir noch im Genuß der Sünde sind. Lassen wir ihn vorübergehen, so ist keine Reinigung mehr möglich, wir sind aussätzig für immer."⁵⁾

Jedes Schuldbekenntnis, jede ernsthafte Absage an ein schuldhaftes Tun - gerade auch, wenn es an sich berechtigt ist und nur ein höheres Recht verletzte -, jede solche Selbstverurteilung bedeutet einen sittlichen Aufstieg, ist ein Ausziehen, ein Vernichten des bisherigen Menschen, "ist Tod des Bestehenden."⁶⁾ "Der Mensch ist überhaupt ein Geschöpf, das sich zugrunderichten soll."⁷⁾

Das heißt konkret: er soll seinen Egoismus überwinden, soll seine persönliche Kraft, die er rücksichtslos entfaltete, im Hinblick auf die Ordnung aller Kräfte einschränken und sich der Notwendigkeit des Ganzen beugen. Er soll nicht nur die Werte verwirklichen, die die Existenz des Ichs als solchen ausmachen. Er soll sich darüberhinaus auch für diejenigen einsetzen, die die Existenz des Ganzen sichern.

Dieser Wandel des subjektiven Ethos vollzieht sich in einer Entscheidung oder in einer Kette von Entscheidungen, die mehr und mehr von dem persönlichen Interesse absehen zugunsten des Gesamtinteresses. "Wenn der Mensch sein individuelles Verhältnis zum Universum in seiner Notwendigkeit begreift, so hat er seine Bildung vollendet und eigentlich schon aufgehört, ein Individuum zu sein."⁸⁾ Darin aber liegt des Menschen Tragik. Denn das "Indivi-

1) B I 106

3) W X 385

5) T 1871

7) T 1891

2) B I 174,349

4) T 1574,1863

6) T 55

8) T 4274

daum existiert nur als solches, und wenn es sich selbst aufhebt, so ist sein Leben nur noch ein Sterben, ein unnatürliches und unnützlich Hinwelken...Obgleich aber das Individuum nur als solches existiert, hat es dennoch keine heiligere Pflicht, als zu versuchen, sich von sich selbst loszureißen."¹⁾ Solche Loslösung von sich selbst "löscht allen unberechtigten Egoismus aus und befreit den Geist vom Tode, indem er diesen im wesentlichen antizipiert."²⁾

Ziegler deutet diese Stelle so: Der Mensch möchte immer wieder "in der Welt das Ungeheure, die paradiesischen Träume oder die monumentalen Visionen seines Herzens realisieren." Sich "selbst radikal überwinden,...freiwillig seinen eigenen Tod 'antizipieren'" - das bedeutet dann "fähig werden, das Wirkliche so vergeblich, so leer zu sehen, wie es ist -"³⁾ Hier bestätigt sich, was einleitend gesagt wurde, daß nämlich die Forschung heute Hebbel ganz überspannte Erwartungen unterstellt, Erwartungen, die in Nihilismus umschlagen müssen, wenn man starrsinnig und töricht an ihnen festhält. Von alledem, von solch trauriger Metaphysik aus dem Geist des 20. Jahrhunderts wissen Hebbels Worte nichts. Sie sprechen nicht von der metaphysischen Leere des Wirklichen, sondern von der ethischen Würde des Menschen.

Es klingen da viel Selbstkasteiung und Askese an. In verfälschter Form äußerten sie sich bereits in dem Wüten gegen sich selbst. Hier sind sie echt. Sie bedeuten freilich nicht, der Mensch solle sich von vornherein abtöten. Das würde der Geltung der Individualwerte nicht gerecht. Diese sollen erst verwirklicht oder wenigstens als hohe Werte erkannt und anerkannt sein. Das verlangt das Lebensgesetz des Individuums. Und es ist Gesetz des Lebens, "daß jede Stufe des Seins durch ein ihr angemessenes Wirken ausgefüllt" und jeglicher Zustand ausgekostet sein wollen.⁴⁾

Erst wenn die Individualwerte verwirklicht oder sonst in ihrer Geltung erfahren worden sind, sollte, falls es nötig ist, gegen sie verstoßen werden um der Allheitswerte willen. Und erst dann ist das ein Akt von sittlicher Bedeutung; erst dann bedeutet das ein Opfer, eine Art Selbstmord. Denn es bleibt das innerste Interesse an dem Wert, der preisgegeben wird. Solches Interesse ist aber "nicht nur ethisch berechtigt - etwa weil es natürlich

1) T 1510 2) T 4274 3) Krise 41 4) T 575; B I 158

ist -, sondern es ist auch sittlich wesentlich für den Wertcharakter...der Entscheidung....Je mehr die Entscheidung preisgibt, je größer die Überwindung 'natürlichen' Begehrens oder Interessiertseins ist, um so plastischer tritt der Charakter des Guten in der Entscheidung selbst hervor."¹⁾

Die Entscheidung für die Allheitswerte ist also die beste, sittlich höchste. Sie ist das aber erst und nur, meint Hebbel, sofern ihr die Entscheidung für die Individualwerte vorausging. Sie ist es, sofern sie dann gefällt wird, wenn es am schwersten fällt. Sie ist die beste nach dem intendierten, dem Allheitswert, und ebenso nach ihrem Intentionswert, dem höchsten Krafteinsatz, dem Opfer des individuellen Daseins.

Die Entscheidung für den Individualwert hat gleichfalls hohen Rang. Sowohl dem intendierten, als dem Intentionswert nach ist sie die Vorbedingung für die andere, für die beste Entscheidung, die ihrerseits dadurch zustandekommt, daß sie jene erste überhöht. Die Individualwerte machen das Individuum erst zu dem, was es ist. Es sind die hohen Werte des voll entfalteten Menschentums; und der Mensch steht hinter ihnen mit seiner ganzen Seele, mit seinem ungeteilten Sein.

Diese ungeteilte Einheit, diese Geschlossenheit in der Harmonie, sie geht verloren in der Entscheidung für den Allheitswert auf kosten des Individualwertes. Die Entscheidung für den Allheitswert geht hier an der objektiven Wertordnung auf kosten des Individualwertes und am subjektiven Ethos auf kosten der schönen, lebensvollen, ungeteilten Einheit. Der Dualismus an der objektiven Wertordnung kehrt am subjektiven Ethos wieder. Beiden Dualismen geht der junge Hebbel nach, wo immer er sie angedeutet oder ausgestaltet findet.

3.

Gestaltungen der Dualismen

Hebbels Suchen tritt ins Licht der Überlieferung mit jenem Aufsatz über Kleist und Körner, in welchem er sich ganz entschieden gegen die einseitige Hochschätzung nur geistig-kultureller Werte durch den Idealismus wendet - wobei er direkt Körner kriti-

1) Hartmann: Ethik 386

sierte, indirekt jedoch auch Schiller. Kleist hingegen hatte seiner Meinung nach das Problem bereits gemeistert, mit dem er selbst noch lange rang und das er für sich selbst noch 1843 so aussprach: "Ich muß der Welt ein viel größeres und mir selbst ein viel kleineres Recht einräumen, wie je zuvor."¹⁾ Das eben war die Frage: wie groß ist das Recht der Welt, wie groß das des Individuums? Wie stehen beide zueinander? In Hebbels Augen hatte Kleist am Prinz von Homburg das Problem gestaltet und gelöst:

Der Prinz ist zunächst ganz und gar erfüllt von der Ordre des Herzens, von dem Prinzip, daß die subjektive Kraft über dem Gesetz stehe und keine Schranken außer sich anerkenne.²⁾ Das ist nicht zufällig so, sondern naturgemäß und psychologisch richtig. Als der Prinz bestraft werden soll für seinen Ungehorsam gegen die Satzung, kann er "gegen den Kurfürsten noch nicht gerechert sein, denn er ist noch zu billig gegen sich selbst." "Die Würde des Gesetzes, auf die die Handlungsweise des Fürsten basiert ist, steht ihm noch zu fern." Er denkt unwürdig von ihm und zeigt "eben dadurch, daß ihm über die Würde und Notwendigkeit des Gesetzes jeder Begriff fern liegt, daß mithin seine Verletzung der Parole nicht in knabenhaftem Mutwillen, sondern in einem schweren Irrtum...begründet gewesen sein muß."

Da dieser Irrtum dem individuellen Reifestadium des Prinzen voll entsprach, war er "dem Manne immer zu vergeben". Ja, der Prinz tut eigentlich "nur seine Pflicht (!), wenn er der (vermeintlichen d.Vf.) Willkür des einzelnen...sein Leben zu entziehen sucht." Als aber die Verantwortung in seine Hände gelegt wird, da erbleicht Natalie, "denn sie fühlt, was ein Mann tun muß, der zum Richter über sich selbst berufen ist." Sein sittliches Gefühl wird hingelenkt auf jenen Wert, der hier entscheidend ist, und er gelangt zur Einsicht: "Schuld ruht, bedeutende, mir auf der Brust." Nach Lage der Dinge kann er mit dem physischen Tod verschont bleiben, "nachdem er durch Aufhebung derjenigen Idee, die das Prinzip seines bisherigen Lebens war, bereits einen Tod erlitten hatte."

Das natürliche, ichbezogene Prinzip hat durchaus seine Berechtigung. Ja, auf seine Weise verpflichtet es genauso wie das geistige Prinzip des Allgemeinen. Dies aber stellt den höchsten Pflicht-

1) T 2639

2) W IX 39ff

anspruch. Der Prinz kommt ihm nach, indem er sein individuelles Lebensprinzip aufopfert. Das gerade macht die Unterwerfung sittlich wertvoll, sittlicher, als es ein Gehorsam sein könnte, der keinen Widerstand zu überwinden hätte.

Die Hingabe an das Prinzip echter Lebendigkeit ist werthhaft. Sie ist das erste; sie darf nicht übersprungen werden. Doch sie allein führt noch zu keiner wahren Reife. Wer nicht hinauskommt über sie und dabei notgedrungen am Allgemeinen scheitert, dies Scheitern also nur erleidet, der hat noch keinen sittlich hohen, noch keinen tragischen Rang. Den erlangt nur, wer das, was ihm persönlich am nächsten steht, willentlich dem opfert, was für das Ganze wichtig ist. So gelangt der Mensch zur Reife. Das Natürliche, Lebendige an ihm stirbt allerdings. Der Geist erringt ein freies, aber nicht mehr lebensvolles Dasein. Das gilt z.B. auch von der Frau des Gesandten in Klingers Drama "Das leidende Weib" und ihrem Liebhaber.

Beide "trinken den Wein der Sünde, aber sie schmecken nur das Gift, welches er enthält, sie sind ineinander verwachsen, aber sie bieten ihre letzte ohnmächtige Kraft auf auseinanderzufliehen, sie schauen sich mit unauslöschlicher Sehnsucht ins Angesicht, aber wie zwei Medusen erstarren und versteinern sie zugleich, indem sie es tun; hier sind die Individuen gerechtfertigt. Ja, sie stehen, ungleich dem ersten Menschen, nach dem Fall reiner und göttlicher da, wie vor demselben; freilich büßt die menschliche Natur alles ein, was die beiden Menschen nicht verlieren."¹⁾

Es kommt also darauf an, sich von den objektiven Wertansprüchen der jeweiligen Situation auch wirklich ansprechen zu lassen und die angemessene Entscheidung zu fällen. Sind die betroffenen Menschen ausgereifte Individuen, so haben sie gegen das zu entscheiden, was ihnen persönlich näher steht, und für das, was allgemein nützt. Kraft solcher Überwindung des persönlichen Interesses ist diese Entscheidung sittlich gut.

Alles das vermißt Hebbel bei Lessings "Emilia Galotti".

Dies Drama ist konstruiert, und das Schicksal hat es darin "doch gar zu leicht!" Das Mädchen ist "ein Ding wie ein Widerspruch." Es liebt den Verlobten und fühlt trotzdem, daß es sich von dessen Mörder verführen lassen kann. "Ist dies

1) T 1471

natürlich?" War ihre Verbindung mit dem Grafen aufrichtig, so darf sie jetzt "nicht mehr fürchten, verführt zu werden." War jene Verbindung verlogen, so konnte es allenfalls tragisch sein, wie Emilia nun "hin und her geworfen würde zwischen innerer und äußerer Pflicht (!)" im Widerstreit zwischen "einer einmal eingegangenen Verbindlichkeit und dem Zuge ihres ganzen Wesens," das dem anderen Manne zudrängt. Aber "sich zu töten, weil man... nicht stark genug sein wird, die Unschuld zu bewahren, ist wohl kaum der Mühe wert."¹⁾

Emilias Verhalten ist rein negativ. Im Konflikt zwischen Sittlichkeit und Sinnlichkeit hat sie nicht die Kraft des reifen Menschen, für das Sittliche sich zu entscheiden, und ebensowenig das Format des sich noch Entfaltenden, zum Sinnlichen sich zu bekennen. Ihr fehlt die Kraft zu jeder Auflösung der Alternative. Ihr fehlt das, was den spezifisch sittlichen, den Intentions-, den Aktwert sittlichen Verhaltens ausmacht: die Stärke. Sie läßt sich töten, weil sie sich der Entscheidung nicht gewachsen fühlt. Dabei hat das Werk die Alternative grundsätzlich ganz richtig gestellt. Wenn der Mensch hier zu entscheiden hat zwischen Sittlichkeit und Sinnlichkeit, so heißt das nicht, wie Schiller gesagt haben würde, zwischen Pflicht und Neigung, sondern zwischen Pflicht und Pflicht.

Auch das Vital-Natürliche hat seinen Rechts- und Pflichtanspruch. Hebbel macht Ernst mit der Tatsache, daß der Mensch sich zu entscheiden hat nicht zwischen Wert und Unwert, sondern zwischen Wert und Wert. Um so genauer ist zu unterscheiden zwischen den Ansprüchen der Werte, die relevant sind für eine Situation und das Verhalten der Person in ihr. Dies Vermögen scharfer Unterscheidung ist nicht häufig. Hebbel findet sie im "Ödipus" des Sophokles und feiert sie als "das wahrhaft Ewige und Nacheiferenswerte" daran.

Unvergleichlich ist die "Sorgfalt, womit der Dichter die verschiedenen Zustände auseinanderzuhalten gewußt hat." "...jeder Neuere" hätte Ödipus noch die Frevel der Söhne "als die Strafe der sehnigen empfinden lassen. Aber der Ödipus des Sophokles weiß, daß mit jedem neuen Menschen ein neuer Taten- und Schicksalskreis beginnt, und während er vor dem Fatum anbetend...im

1) T 1496, 1501

Staube liegt, flucht er nichtsdestoweniger der Hand, die die dunkle Sentenz an ihm vollstreckte. Dies ist bewunderungswürdig. Dem Weltall...gegenüber fühlt er sich sündig (nicht Sünder), aber als ihm Eteokles entgegentritt, fühlt er sich nur als Vater, wohl wissend,...daß, wenn sich der Sohn zum Henker aufdrängt, ein neuer (wenn auch vielleicht ebenfalls...aus der unbegreiflichen Weltordnung hervorgehender) Prozeß anhängig geworden ist."¹⁾

Genauso unterscheidet Hebbel selbst die Wertbezüge, wenn er die Geschichte ansieht. Die Geschichte und ihre Notwendigkeiten geben den jeweiligen Allgemeinwerten und -Forderungen ihr Gepräge und Gewicht. Sie fordern und rechtfertigen es, daß gelegentlich zu ihren Gunsten überzeitliche Individualwerte verletzt werden. Dann hat zu gelten, "daß das, was als Sünde in die Welt eintritt und in Bezug auf diejenigen, die es zunächst veranlaßten, auch immerhin Sünde bleiben mag, von höherer Hand die Taufe der Notwendigkeit erhalte;...daß das Schicksal die Tat blinder Leidenschaft adoptiere." So war es bei Sokrates; "die Athener taten mit bösem Gewissen und aus unlauteren Gründen das Rechte", nämlich das, was der geschichtliche Augenblick erforderte. Freilich - ein Verbrechen blieb es trotzdem."²⁾

Soweit Hebbels wichtigste Stellungnahmen zu tragischen Gegenständen bis in die Zeit der "Judith". Immer geht es dabei um Wertkonflikte und um die Haltung, die der Mensch darin einzunehmen hat. Die Konflikte beruhen meist auf dem Zusammenprall von persönlichen Individualwerten und überpersönlichen Allgemeinwerten. Die letzteren galten dem Idealismus als die höheren. Auch Hebbel fordert die Entscheidung zu ihren Gunsten.

Und wie der Idealismus sieht auch Hebbel die höchste Steigerung des Menschlichen in der Überwindung des Natürlichen. Doch mehr als der Idealismus sieht er darin zugleich auch die Vernichtung von etwas Werthaftem, den Tod des eigentlich Lebendigen. So scheinen die Personwerte ihm einerseits über den Allheitswerten zu stehen. Andererseits aber müssen sie zurücktreten gegenüber der geschichtlichen Notwendigkeit, den Allheitswerten. Ja, selbst die offenbar bloß relativen, zeitlichen Ordnungen bekommen Recht noch gegen den sittlich guten Menschen, und das auch dann, wenn sie befleckt sind mit Verbrechen.

1) T 1036.

2) W X 354f

Schiller lehrte gleichfalls, man müsse oft zugunsten des allgemeinen gegen den Individualwert und damit auch gegen die schöne Harmonie des subjektiven Ethos sich entscheiden. Octavio Piccolomini läßt er sagen:

"Mein bester Sohn! Es ist nicht immer möglich,
Im Leben sich so kinderrein zu halten,
Wie's uns die Stimme lehrt im Innersten.
...ich tue meine Pflicht...
Wohl wär' es besser, überall dem Herzen
Zu folgen, doch...
Hier gilt's, mein Sohn, dem Kaiser wohl zu dienen,
Das Herz mag dazu sprechen, was es will."¹⁾

Das Allgemeine und sein Verfechter bekommen recht, auch wenn dieser mit unredlichen Mitteln arbeitet. Aber die Person, gegen die sich alles richtet, ist nicht so sittlich rein wie Sokrates im Beispiel Hebbels. Vielmehr ist es ja "der Fluch der bösen Tat" Wallensteins, "daß sie fortzeugend immer Böses muß gebären." Die Alternative ist bei Hebbel schroffer zugespitzt. Das Allgemeine hat auch recht, wenn seine Vorkämpfer ausgesprochen unsittlich und die bekämpfte einzelne Person sittlich völlig rein sind - wenigstens sofern jene mit ihren unsauberen Absichten zugleich ein echtes Anliegen des Allgemeinen erfüllen.

Keineswegs muß der Wertkonflikt aber immer zwischen Individual- und Allheitswert aufbrechen. Ödipus z.B. hat es mit zwei Bezügen zu tun, von denen der eine mehr und der andere weniger allgemein sind: mit dem zwischen Gott und Mensch und dem zwischen Vater und Sohn. Jedem gegenüber verhält er sich anders, so eben, wie es jeweils angemessen ist. Eine strenge Objektivität spricht sich darin aus, eine Fähigkeit, auch den verschiedensten Ansprüchen in einer Situation gerechtzuwerden.

Dabei splittert sich das subjektive Ethos keineswegs in eine Mannigfaltigkeit von Stellungnahmen auf. Es bleibt in ihr vielmehr gewahrt als Einheit, wenn auch nicht als ungeteilte. Gerade in der angemessenen Stellungnahme zu allem, was gerade belangvoll ist, im Vermeiden jeder Einseitigkeit gewinnt und wahrt das Ich einen Standort, auf den es sich verlassen kann - einen Standort, der den Werten und der Welt gerecht wird, der die Geschlossenheit des subjektiven Ethos nach jeder Richtung hin bewahrt.

Hebbel schätzt das eine und absolute Gefühl sehr hoch. Doch er trachtet, es zu überwinden. Er huldigt nicht Kleists Subjektivismus. Er umgreift ihn und tendiert über ihn hinaus zur Objektivität. Andererseits erscheinen die Spannungen innerhalb des Objektiven bei ihm schärfer als bei Schiller. Was er will, das ist noch immer nicht so recht geklärt. Weiterführen soll zunächst die Frage: wie steht Hebbel mit seinen Anschauungen dem Antipoden Schiller gegenüber?

V. D a s W e s e n d e s T r a g i s c h e n

1.

Hebbel

über das Verhältnis von Theorie und Praxis bei Schiller

"Unter den Richtern der Form bist du der erste, der einz'ge, Der das Gesetz, das er gibt, gleich schon im Geben erfüllt!" "Schiller in seinen ästhetischen Aufsätzen" ist dies Distichon überschrieben.¹⁾ Es stammt aus späterer Zeit. Doch schon der junge Hebbel las Schillers theoretische Schriften mit einer Begeisterung, die selbst in der Epoche leidenschaftlicher Distanzierung nicht wesentlich gedämpft werden konnte.

Am 20. Dezember 1841 feiert er Elise, deren Wesen ihm beglückend aufging, als er "Anmut und Würde" las.²⁾ Er kannte diesen Aufsatz und die meisten anderen. Das darf man folgern aus den Belegen für ein fortgesetztes Studium und aus einem Umstand, der bis heute unbemerkt blieb. Hebbels Überlegungen stehen denen Schillers oft sehr nahe, sei es im Wortlaut, in Einzelheiten oder ganzen Zusammenhängen. Dabei handelt es sich natürlich nicht um einfache Übernahme; die hätte man längst bemerkt. Vielmehr liegt Anverwandlung vor, Bestätigung und Entwicklung des Eigenen.

Hebbel las die Schriften Schillers als Offenbarung dessen, was in ihm selbst um Klarheit rang. Er fand dort vieles, worin er sich mit Schiller eines fühlte. Freilich hat er oft die Einzelheiten herausgelöst aus dem Zusammenhang, jede für sich vom eigenen Standpunkt aus weitergedacht und in den Zusammenhang der eigenen Ansichten hinein entwickelt. Darüber ist ihm der eigentliche Sinn des Gelesenen vielfach verborgen geblieben und damit häufig

dessen Unterschied zur eigenen Anschauung.

Sonst hätte er wohl kaum die Dramen so schroff abgeurteilt und die Schriften so verehrt. Er glaubte übereinzustimmen mit Schillers theoretisch formulierten Absichten und gerade deshalb die Dramen ablehnen zu dürfen, zu kritisieren gewissermaßen im Namen ihres eigenen Verfassers. Der habe theoretisch mehr gekonnt als praktisch.

Demnach können die Gemeinsamkeiten zwischen beiden Theoretikern nicht so weit gehen, wie Hebbel selber meint. Immerhin, sie gehen weit genug, um die Grundlage zu zeigen, die beiden gemeinsam ist und von welcher her die Auseinandersetzung dann entbrannte. Und zwar handelt es sich da um eine menschliche Gemeinsamkeit, um einen verwandten Ausgangspunkt für beider Künstlertum und beider Moralismus. Es ist beider ungeheure Empfindlichkeit und beider Wille, sich gegen sie zu wappnen wie auch gegen alles, was von der Welt her droht. Beider tragische Dichtung ging nicht zuletzt hervor aus dem Bedürfnis, mit dem Furchtbaren fertig zu werden durch künstlerische Bewältigung.

Wüßte man nicht, wie ungeheuer sensibel Hebbel war, so würde es der Brief verdeutlichen, in dem sein Bruder ihm den Tod der Mutter mitteilt. Johann spricht von der "immer festen Natur" Hebbels und fürchtet doch zugleich, die Nachricht könne die Fesseln von dessen Gesundheit zerreißen.¹⁾ Hebbel litt selbst unter seiner Empfindlichkeit; und er suchte sich hart zu machen. Das Wühlen im Schrecklichen, das Wüten gegen sich und andere, das Einpökeln in die eigenen Qualen²⁾ drücken gleicherweise übergroße Empfänglichkeit wie verzweifelten Kampf gegen sie aus. Sie und die Flucht in die mystischen Tiefen des Seinsgrundes sowie die Gestaltungen des Schrecklichen und Schmerzhafte zeitigen 1838 den Erfolg, daß Hebbel sagen kann: "Ich habe eine große Kraft, meinen Schmerz zu verschieben, oder vielmehr mich in einen Zustand der Dumpfheit zu versetzen."³⁾

So schreibt er an den todkranken Rousseau. Und als er diesen Freund verloren hat, glaubt er ihm nachrufen zu müssen: "bitte Gott, daß er dies verfluchte, harte, starre Herz so zerquetsche, zerdrücke, martre, bis es wieder zu fühlen anfängt oder zu schlagen aufhört."⁴⁾ Möglich, daß Hebbel hier seine Empfindungskraft am falschen Ort erwartete und dann vermißte. Dennoch ist es recht

1) T I S.427

2) T 1519

3) B I 324

4) B I 328

aufschlußreich, daß er seine Fühllosigkeit im Grunde als Kraft versteht und feiert. Die beiden "Grabschriften für Emil Rousseau" fallen höchst dürftig aus.¹⁾ Worte des Schmerzes hat Hebbel da natürlich zur Verfügung. Was ihn in Wahrheit aber tief bewegte, spricht er aus in dem Gedicht

"An mein Herz.

...Ach Herz, mein Herz, was kannst du tragen,

Da du des Freundes Tod ertrugst.

...bricht ein Leid dich nimmer,

So stärkt es dich, du armes Herz!

Der Freund ist tot; du schlägst noch immer,

Weh! nun erträgst du jeden Schmerz!"²⁾

"Diese Eigenschaft meines Herzens, auch den tiefsten Schmerz schnell abzufertigen, ist doch eigentlich kein gutes Zeichen."³⁾ Und doch begrüßte er sie; und doch brauchte er sie auch zur Selbsterhaltung. Stets fürchtete er das Schlimmste; und stets wollte er, daß das, was bevorstand und was er fürchtete, als das Schlimmste gelte. Um damit fertig zu werden, ja in der nervös-freudigen Erwartung des Kampfes erzog er sich dazu, überall und jederzeit gefaßt zu sein aufs Schlimmste: "es hängt ja im Leben alles davon ab, daß man sich nicht überraschen läßt, und daß man jede, auch die bitterste Wirklichkeit schon vorher als Möglichkeit in Anschlag gebracht und ihr ein inneres oder äußeres Gegengewicht gegeben hat."⁴⁾

Als er 1839 von München nach Hamburg wandert, begegnet ihm ein Kerl, der ihm gleich verdächtig erscheint. Er beobachtet ihn mißtrauisch und trifft seine Vorsichtsmaßregeln: "die Handschuh hatte ich ausgezogen, um nötigenfalls meinen Stockdegen ziehen zu können, und eigentlich verdroß es mich, daß ich keine Gelegenheit dazu fand, ihn zu gebrauchen."⁵⁾

Das beste Mittel aber, sich zu solcher Bereitschaft zu erziehen, bot die künstlerische Tätigkeit. "Der Künstler sieht eigentlich immer nur die Bilder der Dinge, nicht die Dinge selbst. Darum ist es so unrecht nicht, wenn das Leben ihm gewöhnlich Schlimmeres bietet wie anderen; die unbewußte Reflexion, die im Stillen alles, was sich begibt, auf ein sich dadurch entschleierndes Unendliches bezieht, gleicht viel mehr aus, als man denkt." "Ich bin überzeugt, jeder könnte Werthers Leiden erleben, den Helden

1) W VII 166

2) W VII 162

3) B I 334

4) B II 15

5) T 2654

und Künstler ausgenommen." Künstler war er selbst. Ein Held wollte er gleichfalls sein. Mit dem Helden hatte er es aber auch als Künstler schon zu tun, nämlich in der Tragödie. Und hier geschieht mit dem Helden folgendes: "Die großen Kräfte außer ihm verkörpern sich, indem sie Einfluß auf ihn üben, und verlieren ihre Furchtbarkeit."¹⁾

Ganz ähnliches findet sich bei Schiller:

"...das wahre Unglück...überrascht uns oft wehrlos...Das künstliche Unglück des Pathetischen hingegen findet uns in voller Rüstung...Je öfter nun der Geist diesen Akt von Selbsttätigkeit erneuert, desto mehr wird ihm derselbe zur Fertigkeit...,daß er endlich auch dann, wenn aus dem eingebildeten und künstlichen Unglück ein ernsthaftes wird, imstande ist, es als künstliches zu behandeln...Das Pathetische, kann man daher sagen," impft den Gedanken an das Schicksal ein, "wodurch es seiner Bösartigkeit beraubt und der Angriff desselben auf die starke Seite des Menschen hingeleitet wird. Also hinweg mit der falschen Schonung...! Stirn gegen Stirn zeige sich uns das böse Verhängnis. Nicht in der Unwissenheit der uns umlagernden Gefahren... nur in der Bekanntschaft mit denselben ist Heil für uns."²⁾

Hebbels Äußerungen entstanden womöglich nicht ganz unabhängig von dieser Stelle aus Schillers Aufsatz "Über das Erhabene." Jedenfalls war sie ihm völlig aus dem Herzen gesprochen. Umso weniger konnte er verstehen, wie Schiller seine dichterische Praxis vereinbaren wollte mit seinem theoretischen Angriff gegen den "schlaffen, verzärtelten Geschmack, der über das ernste Angesicht der Notwendigkeit einen Schleier wirft und...eine Harmonie zwischen dem Wohlsein und Wohlverhalten lügt, wovon sich in der wirklichen Welt keine Spuren zeigen!" Hebbel meinte, solchen Ansichten entspreche seine eigene Dichtung, aber nicht die Schillers. Deshalb konnte er sein eigenes Schaffen als Erfüllung von Schillers Theorie betrachten, und dessen Werk im Namen seines Schöpfers aburteilen.

Dafür lassen sich weitere Beispiele anführen. Wie heftig polemisierte Hebbel gegen die rationalistische Philosophie und den Erkenntnisoptimismus, den Schiller in der Dichtung übe. Und doch fand er gerade bei Schiller, dem Theoretiker, seine eigene Forderung, man solle darauf verzichten, "dieses gesetzlose Chaos

1) T 1113, 1112, 1471

2) S VIII 432f

von Erscheinungen unter eine Einheit der Erkenntnis bringen zu wollen." Vielmehr solle man bereit sein, die "Ubegreiflichkeit selbst zum Standpunkt der Beurteilung" zu machen.¹⁾ Auch hier glaubte Hebbel sich fühlen zu dürfen als Vollender von Schillers Intentionen und glaubte er diese ausspielen zu dürfen gegen dessen Dichtung.

Weiter verlangte er gegenüber Schillers Reflexion auf Ideen genau das, was Schiller selber theoretisch fordert: "das unbedingt Wahre, das bloß Menschliche in menschlichen Verhältnissen."²⁾ Später warf Hebbel dem klassischen Dichter vor, er könne nicht psychologisch motivieren. Darauf legte der klassische Theoretiker jedoch selbst größten Wert: "Ursache und Wirkung" müssen verbunden werden zur Ganzheit und "Wahrheit" des Charakters, damit wir "fühlen, daß wir selbst bei gleichen Umständen ebenso würden gelitten und ebenso gehandelt haben"; damit man sieht, wie die Handlung "aus der Seele ihres Urhebers durch eine natürliche Gradation unter Mitwirkung äußerer Umstände" hervorfließt.³⁾

Überhaupt das Natürliche! Hebbel heiligte es und sprach von Verpflichtungen auch gegenüber der Natur. In Wesselsburen konnte er sich darin eins fühlen mit Schiller, dem Dichter. Später glaubte er, gerade hierin im Gegensatz zum Dichter Schiller zu stehen. Sicher aber wußte er, daß Schiller, der Theoretiker, erklärte: "die Natur behauptet mit Nachdruck ihre Rechte, und da sie niemals willkürlich fordert, so nimmt sie, unbefriedigt, auch keine Forderungen zurück." "Vernunft ist eine Beeinträchtigung der Natur, die in ihrer eigenen Sache kompetente Richterin ist und ihre Ansprüche keiner neuen und auswärtigen Instanz unterworfen sehen will."⁴⁾

Daß die Natur die Schöpferin von Welt und Leben sei, konnte Hebbel auch bei Schiller hören; und ihre Göttlichkeit wird schon gepriesen in der Theosophie des Julius: "Gott und Natur sind zwei Größen, die sich vollkommen gleich sind....die Natur ist ein unendlich geteilter Gott,...das göttliche Ich in zahllose empfindende Substanzen gebrochen," aus deren Vereinigung wieder "ein göttliches Wesen hervorgehen" mag; "alle Geister würden in einem Unendlichen untergehen, alle Akkorde in einer Harmonie ineinander fließen." "Nähert euch dem Gott, den ihr meint!" Daß die Menschen einst in Gott vereinigt gewesen seien und sich mit ihm wie-

der zu vereinigen strebten, sagt Schiller außerdem z.B. in "Das Geheimnis der Reminiscenz"; und daß Gott die Welt schuf, weil er Mangel fühlte, in "Die Freundschaft."¹⁾

So sehr Hebbel gegen Schiller polemisiert, er wendet sich doch keineswegs von Schiller ab. Wie in Wesselburen die Dialektik seines Denkens keineswegs zwischen Schiller und einem völlig anderen Pol spielte, sondern zwischen Schiller, dem Idealisten, und Schiller, dem Realisten, so spielt sie jetzt zwischen Schiller, dem idealistischen Dichter, und Schiller, dem realistischen Theoretiker. Dem letzteren schließt er sich an, und er meint besser, als Schiller es in seiner Dichtung tat.

2.

Das subjektive Ethos und die Rangordnung der Werte

Hebbel fand bei Schiller auch seine Auffassung vom Menschen in der geschichtlichen Situation schon vorgebildet. Schiller sagt, Geschichte sei "der Konflikt der Naturkräfte untereinander selbst und mit der Freiheit des Menschen,"²⁾ Der Mensch! Der Widerstreit der Mächte und mitter inne der Mensch, gezwungen zur freien Entscheidung: darum ging es Schiller und auch Hebbel, wenn sie Tragödien dichteten.

Zum Menschen der Tragödie gehört zunächst die Kraft. "Selbst von den Äußerungen der erhabensten Tugend kann der Dichter nichts für seine Absichten brauchen, als was an denselben der Kraft gehört. Um die Richtung der Kraft bekümmert er sich nichts." "Für sein Interesse ist es eins, aus welcher Klasse von Charakteren, der schlimmen oder guten, er seine Helden nehmen will," da es viel mehr "auf die Kraft als auf die Richtung der Kraft" ankommt.³⁾ Es kommt also nicht so sehr auf den intendierten objektiven Wert an, als auf den Wert der Intention, auf die Intensität des Aktes, auf die Verwirklichung von Wesen im Verhalten der Person. Das setzt Schiller also schon voraus für alle tragische Dichtung. Und auch Hebbel sagte das, als er Kleists "Homburg" deutete.

Mit Kraft meint Schiller Willenskraft vor allem. Und Hebbel sagt entsprechend: die Schuld "hängt von der Richtung des menschlichen Willens nicht ab,...wir mögen uns dem Guten oder dem Bösen zuwenden, das Maß können wir dort überschreiten wie hier." Weiter

1) S VIII 245, 120ff, I 39, 43 2) S VIII 430 3) Das. 144, 146

heißt es, "daß die Individuen so viel Recht haben, als sie Kraft besitzen."¹⁾

Das alles ist Voraussetzung des Tragischen. Zur Tragik des subjektiven Ethos selbst gehört es, daß der ichbezogene Wille wieder überwunden werden muß. Das fand Hebbel gleichfalls schon bei Schiller vor. "Egoismus errichtet seinen Mittelpunkt in sich selber." Der soll aber "in die Achse des ewigen Ganzen" verlegt werden durch "Aufopferung", moralische Selbstentleibung.²⁾

Wie Hebbel unterscheidet auch schon Schiller mehrere Arten, auf die die rechte Ordnung wiederherzustellen ist. Entweder geschieht es freiwillig aus Pflicht. Oder das Allgemeine setzt sich gegen den Einzelwillen durch auf Grund seiner Übermacht. Die sittliche Idee siegt innerlich oder äußerlich.³⁾ Entsprechend Hebbel über das Verhältnis von einzelner und Ganzem: das Höchste, was erreicht werden kann, "ist die Satisfaktion...der Idee durch den Untergang des...widerstrebenden Individuums, eine Satisfaktion, die bald unvollständig ist, indem das Ich trotzig und in sich verbissen untergeht und dadurch im Voraus ankündigt, daß es...abermals kämpfend hervortreten wird, bald vollständig, indem das Individuum...in Frieden abtritt."⁴⁾

Für den vollständigen, innerlichen Sieg der Idee fordert Schiller weiterhin als Ideal, er solle nicht nur von der Würde, vom Willen getragen werden, sondern auch von der Natur, der Anmut. Erst "wenn sie ihm zur Natur geworden ist, ist seine sittliche Denkart geborgen; denn solange der sittliche Geist noch Gewalt anwendet, so muß der Naturtrieb ihm noch Macht entgegensetzen haben. Der bloß niedergeworfene Feind kann wieder aufstehen, aber der versöhnte ist überwunden."⁵⁾

Bei Hebbel gibt es etwas ähnliches, das jedoch im Grunde anders ist. Bei ihm macht nur das sittliche Bewußtsein seinen Frieden mit dem sittlichen Gesetz. Das natürliche Empfinden fühlt sich immer aufgeopfert; und dazu sagt es niemals ja. Im Gegenteil. Und je mächtiger das Natürliche sich wehrt, um so größer ist der Sieg des Sittlichen. Der kann jedoch gesteigert werden dadurch, daß er trotz der widerstrebenden Natur gleichsam selbstverständlich, automatisch prompt vollzogen wird. Von Werk zu Werk ist das bei Hebbel mehr der Fall. Das ist aber etwas anderes als bei

1) W XI 30,27 2) S VIII 119,432 3) Das.137 4)W XI 31

5) S VIII 91

Schiller. Die Disharmonie ist greller. Sie wird nur verdeckt durch den vernichtend-grausamen Triumph des Sittlichen über das Natürliche; ein Triumph, der mehr noch als bei Schiller einem Selbstmord ähnelt.

Dieser Unterschied hängt damit zusammen, daß Hebbel zwar das Sittliche genauso hoch schätzt, wie das Schiller tut, jedoch das Natürliche noch höher wertet, als es Schiller tut. Dieser Unterschied besteht demnach allein dem Grade nach. Und tatsächlich spielt ja auch für Schiller der gewaltsame Sieg des sittlichen Prinzips über das natürliche eine große Rolle: "Das Schöne macht sich bloß verdient um den Menschen, das Erhabene um den reinen Dämon in ihm."¹⁾ Je mächtiger das Natürliche sich rührt, um so schwerer wiegt die sittliche Entscheidung. Und die wiegt eben überhaupt erst schwer, wenn das andere Moment, das überwunden werden soll; eine relative Höhe und ein relatives Recht besitzt:

"Es ist keine Kunst, über Gefühle Meister zu werden, die nur die Oberfläche der Seele leicht und flüchtig bestreichen...und der tragische Held muß sich erst als empfindendes Wesen bei uns legitimiert haben, ehe wir...an seine Seelenstärke glauben."

Dementsprechend geht es hier auf seiten der objektiven Wertordnung durchaus schon um den Widerstreit von zweierlei Recht:

"...kann eine Handlung der Pflicht mit den Forderungen der Natur nicht in Harmonie gebracht werden, ohne den Begriff der menschlichen Natur aufzuheben, so ist der Widerstand der menschlichen Neigung notwendig....Wir...werden uns nie überreden lassen, da an Tugend zu glauben, wo wir nicht einmal Menschheit sehen."²⁾

Das stimmt zu Hebbels Forderung, der Mensch solle seine individuellen Kräfte so weit wie möglich entfalten, und zu seiner Ansicht, daß erst dann eine Entscheidung zugunsten des Sittlichen und gegen das Natürliche Gewicht habe. Beide Dichter wollen auch den Werten gerecht werden und ihre Berechtigung anerkannt wissen, gegen die im tragischen Konfliktfall zu entscheiden ist. Beide wissen um das "innere Mißverhältnis, das darin liegt, wenn eine Person, welche höheren Wertes teilhaftig ist, des niederen entbehrt." "Der höhere Wert wird sinnlos, hohl, ungediegen, ohne das Fundament des niederen." "Echte Sittlichkeit erbaut sich von unten auf."³⁾

1) S VIII 433

Das. 107, 120

3) Hartmann: Ethik 606

Die Übereinstimmung geht aber noch weiter. Schon bei Schiller ist zu hören, die Tragik sei am höchsten dort, wo Motive, Werte gleichen Ranges oder gleicher Art in Konflikt gerieten, wo z.B. Ehrliche und Kindespflicht des einen den anderen veranlassen, sich gleichfalls aus Ehrliche und Kindespflicht zu widersetzen.¹⁾ Beide Antipoden entscheiden übrigens gegen ihre Neigung. Denn bei Schiller steht es fest: wenn schon ein Wert, eine Pflicht verletzt werden müssen, dann wenigstens zugunsten "einer höheren und allgemeineren."²⁾

Hier nun stellen sich manche Schwierigkeiten ein. Zunächst einmal: welches sind die höheren und allgemeineren, welches die niederen und individuelleren Pflichten? Schiller nimmt an, es gebe Menschen, die das erkennen können, und solche, die es weniger oder gar nicht vermögen.

"Aber ein heller Verstand und eine...unabhängige Vernunft wird erfordert; die Verhältnisse moralischer Pflichten zu dem höchsten Prinzip der Sittlichkeit zu bestimmen. Daher wird die nämliche Handlung, in welcher einige wenige die höchste Zweckmäßigkeit erkennen, dem großen Haufen als ein empörender Widerspruch erscheinen, obgleich beide ein moralisches Urteil fällen;" eben "weil das Maß der Vernunft...nicht in allen dasselbe ist. Eine kleine Seele sinkt unter der Last so großer Vorstellungen dahin....Sieht nicht oft der große Haufe da die gräßlichste Verwirrung, wo der denkende Geist gerade die höchste Ordnung bewundert?"³⁾

Wie aber steht es um die Ordnung selbst?

3.

Der Dualismus der Wertordnung

Höhe und Stärke

Beide Dichter sind sich darin einig, daß die Individualwerte zwar von Bedeutung sind, im Konfliktfall aber aufgeopfert werden müssen zugunsten der allgemeineren Werte. Das heißt doch wohl: das Allgemeine ist das Höhere. Schiller jedenfalls hat so gedacht. Er sprach, ja davon, daß entschieden werden solle zugunsten "einer höheren und allgemeineren" Pflicht.

Er erklärt z.B. auch, der Kindes- und der Vaterpflicht sei "die weit höhere bürgerliche Verbindlichkeit" übergeordnet, "welche im Kollisionsfall vor jener den Vorzug verdient. Jener Kommandant, dem die Wahl gelassen wird, entweder die Stadt zu übergeben oder

1) S VIII 39 2) Das. 24 3) Das. 25

seinen gefangenen Sohn vor seinen Augen durchbohrt zu sehen, wählt ohne Bedenken (!) das letztere, weil die Pflicht gegen sein Kind der Pflicht gegen sein Vaterland billig untergeordnet ist. Es empört zwar im ersten Augenblick unser Herz, daß ein Vater dem Naturtriebe der Vaterpflicht so widersprechend handelt, aber es reißt uns bald zu einer süßen Bewunderung hin, daß sogar ein moralischer Antrieb, und wenn er sich selbst mit der Neigung gattet, die Vernunft in ihrer Gesetzgebung nicht irre machen kann."¹⁾

Schiller geht da von einer echt "horizontalen" Spannung aus. Die Vaterpflicht entspringt zwar einem Naturtrieb. Dennoch ist sie Pflicht, ein moralischer Antrieb. Ihre Verletzung empört. - Ihre Verletzung zugunsten des höheren und allgemeineren Vernunftgesetzes aber reißt zu süßer Bewunderung hin. Die Empörung weicht; die Bewunderung bleibt. Die ursprünglich "horizontale" Spannung löst sich auf in die "vertikale" Dimension; die Bewunderung endet im Jubel über den Triumph des Höheren und Allgemeineren.

Hebbel würde den Konflikt im Endeffekt genauso lösen. Aber das wäre bei ihm etwas völlig anderes. Die Verletzung von Naturtrieb und Vaterpflicht würde bei ihm nicht allein im ersten Augenblick empören, sondern ein unaufhebbares Schuldgefühl erzeugen. Keine Wertverletzung wird bei ihm dadurch aufgehoben, daß sie vielleicht gerechtfertigt wird durch einen höheren Zweck. Das bliebe immer relativ. - Auch bei Hebbel würde der Kommandant den Sohn aufopfern. Aber er täte es nicht ohne Bedenken, sondern im Gefühl, eine Schuld auf sich zu laden. Der Dichter würde damit keine Begeisterung und keinen Jubel entfachen wollen, allenfalls eine Bewunderung für die Kraft, gegen etwas zu entscheiden, was als hoher Wert erkannt und dessen Verletzung als Schuld empfunden wird. Er würde die horizontale Spannung beider Werte lassen und damit auch die Zweifelhaftheit des Empfindens: des Empfindens für die beiden Werte, des erdrückenden und des erhebenden Gefühls.

Als Gegenstück zu Schillers Kommandanten kam Herzog Ernst in "Agnes Bernauer" gelten: Solange wie möglich sträuben Herzog Ernst und auch Albrecht sich dagegen, das Leben einer schuldlosen Person und den Wert einer realen Liebe aufzuopfern zugunsten des gemeinen Wohls. Sie tun es erst, als es keinen andern Ausweg

1) S VIII, 24f

gibt, und auch dann erst nach Bedenken. Bei Albrecht herrschen die Bedenken - milde gesprochen - bis zuletzt noch vor. Beide aber antizipieren den Tod, indem sie diese Entscheidung vollziehen, freiwillig oder unfreiwillig. Beide sind fertig mit dem Leben, soweit es für sie persönlichen Glanz und privaten Wert hat. Und anders durfte es nicht sein. Agnes und der Anspruch ihrer Liebe durften nicht hingeopfert werden in der Begeisterung für den Staat oder zur Begeisterung der Zuschauer. Dem Allgemeinen wird das Persönliche auch hier geopfert. Doch den Opfern ist dabei klar: hier wird etwas Wertvolles verletzt, eine schwere Schuld begangen. Eine Schuld, auch wenn sie eher zu verantworten ist als die umgekehrte Entscheidung es gewesen wäre, wie Agnes selbst sie fällt.

Herzog Ernst entscheidet für das Allgemeine. Entscheidet er auch für das Höhere? Im Sinne des Idealismus zweifellos. Im Sinne Hebbels nicht. Der Person der Agnes und dem Wert der Liebe gegenüber ist der Staat für Hebbel zweifellos das Niedere. Dennoch fordert er, sich für den Staat zu entscheiden, also für das Allgemeine und zugleich das Niedere. Hier liegt der große Unterschied zu Schiller. Der Staat gilt Herzog Ernst zwar als von Gott gesetzt. Doch sein Prinzip betrifft das Interesse aller, nicht die Individual- und Personwerte. Wo die das Gleichgewicht der Kräfte stören, da greift er ein; er hemmt; er ist mehr negativ. Freilich schafft er auch die notwendigen Vorbedingungen dafür, daß Individualwerte verwirklicht werden können. Diese selber aber sind erst positiv, sind Werte hohen Ranges. Das Staatsprinzip ist allenfalls grundlegend, fundamental. Es ist *conditio sine qua non*.

Die Entscheidung wird bei Hebbel also wie früher zugunsten des Allgemeinen gefällt. Doch sie fällt damit nicht mehr auch zugleich für das Höhere, sondern für das Niedere, immerhin auch für das Fundamentale. Sie kann also nicht mit Schillerscher Begeisterung vollzogen werden, sondern nur unter dem schwer lastenden Druck einer Schuld am Höheren.

Nun wird klar, was der Ausdruck "horizontal" nur andeuten konnte: Werte treten manchmal deshalb in Konflikt, weil ihrem Höhenverhältnis ihr Stärkenverhältnis entgegenläuft. Hebbels Auffassung von der Rangordnung der Werte weicht ab von der des christlichen Idealismus. Sie bedeutet den Durchbruch der modernen Anschauung, daß Personwerte höher seien als Allheitswerte. Insofern ist sie Aus-

des modernen Individualismus, der abendländischen Kulturreife. Vom heutigen Standpunkt gesehen, bedeutet sie einen Fortschritt, was die Einschätzung der Personwerte, die Beurteilung der Werthöhen dimension angeht.

Demgegenüber sind die Allheitswerte abgewertet zum Niederen. Sie bleiben aber das, zu dessen Gunsten im Konfliktfall zu entscheiden ist. Denn in diesem Fall sind sie das Fundamentale. Die Entscheidung zu seinen Gunsten entspricht der Werteinstellung, die "die natürliche aller jugendstarken Völker" ist.¹⁾

Ohne das Fundamentale können die höheren Werte nicht dauerhaft erfüllt werden. Es bildet dazu die Voraussetzung, die *conditio sine qua non*. Daher wiegt ein Vergehen an ihm schwerer als die bloße Nichterfüllung von Personwerten. Umgekehrt ist die Erfüllung fundamentaler Vorbedingungen normalerweise kein ethischer Vorzug, wohl aber die der höheren Werte. "Der Mord gilt als schwerstes Vergehen, aber die Respektierung fremden Lebens ist deswegen nicht der höchste moralische Habitus - nicht zu vergleichen mit Freundschaft, Liebe, Vertrauenswürdigkeit," welche nicht zu erfüllen, wohl einen Mangel darstellt, nicht aber ohne weiteres ein Verbrechen.²⁾

Die Wertstärke des Fundamentalen liegt "in der Unbedingtheit des Seinsollens, seiner Elementarheit, seinem Fundamentalcharakter." Und während "der Index der Werthöhe im zustimmenden Wertgefühl" der "Billigung, Anerkennung, Verehrung, Bewunderung, Begeisterung" liegt, so liegt umgekehrt "der Index der Wertstärke im negativen, im absprechenden Wertgefühl, wie es sich überall da einstellt, wo Werte verletzt werden."³⁾ "Dem höheren Wert entspricht bei seiner Verletzung nicht das schwerere Vergehen, sondern das weniger schwere; dem stärkeren Wert aber entspricht bei seiner Erfüllung nicht das größere Verdienst, sondern das geringere."⁴⁾

So ist es normalerweise, dann nämlich, wenn erst das Fundamentale zu erfüllen ist und danach das Höhere sich verwirklichen kann. Oft ist es aber umgekehrt. Das Höhere ist schon erfüllt; irgendein Ereignis stellt jedoch sein Fundament in Frage. Dann gegebenenfalls das Höhere wieder zu opfern um der Fundamente willen, erfordert ein sittliches Vermögen, das die bloße Erfüllung höhe-

1) Hartmann: Ethik 323ff, 326 2) Das. 277 3) Das. 601 4) Das.

rer Werte seinerseits an Wert noch überflügelt und eben selbst ein höchster Wert ist; ein Wert, der allerdings Bewunderung, Begeisterung auslösen kann, jedoch verbunden bleibt mit dem Gefühl für den Verlust, für die Verletzung eines Höheren. Dies Gefühl verstärkt sich in extremen Fällen bis zu der Vorwegnahme des Todes, zur Aufgabe des individuell-persönlichen Lebensprinzips.

Wie die Früheren erkennt Hebbel also an, daß im Konfliktfall die Allheitswerte zu erfüllen sind, wenn es sein muß, auch auf Kosten höchster Werte. Zugleich kompliziert er das Verhältnis und erschwert er die Entscheidung, indem er die traditionelle Gleichsetzung und Gleichläufigkeit von Höhe und Stärke aufhebt und durchbricht zu der Einsicht, daß sie gegenläufig und verschiedenartig sind. Schiller entschied auch für das Fundamentale, Stärkere, setzte es aber gleich mit dem Höheren. Bei Hebbel fällt das auseinander. Er gibt jedoch auch nicht der modernen, extrem individualistischen Bevorzugung des Höheren, Privaten, auf Kosten des Fundamentalen, Stärkeren, Raum. Diese Lösung macht es sich genauso wie die Schillers gar zu leicht und wird deshalb gerade mit dem vorgegebenen Konflikt nicht fertig. Wobei Schillers Entscheidung freilich immer noch die schwerere und zugleich die richtigere sein mag. Denn wer "die Höhe wahrhaft will, muß zu allererst die Fundamente wollen."

"Verkehrt ist ein moralisches Leben, das den höheren Werten allein zugewandt ist und die niederen vernachlässigt, als wäre es möglich, jene in der Luft schwebend, ohne Fundamente, zu realisieren. Aber armselig ist ein moralisches Leben, das mit seinen ganzen Intentionen in den niederen Werten gefangen bleibt und aufgeht."¹⁾ Hebbel vermeidet jene erste, spezifisch moderne Einseitigkeit, desgleichen die zweite, und ebenso die dritte, die Gleichsetzung des Fundamentalen mit dem Höheren, wie Schiller und das Christentum sie lehrten. Seine neue Schau der Wertordnung bedeutet einen echten ethischen Fortschritt, weil "es nur ein Vorrücken auf der ganzen Linie gibt," weil "mit der Tendenz auf das Höchste immer zugleich auch die Tendenz auf das Elementarste wachsen muß. Jeder andere 'Fortschritt' ist nur ein scheinbarer. Er gibt auf der einen Seite preis, was er auf der anderen gewinnt."²⁾

1) Hartmann: Ethik 611f

2) Das. 613

Der letzte deutsche Tragöde wird als erster deutscher Dichter dem "Werthöhen- und Wertstärkenverhältnis" gerecht, das die neue Ethik Nicolai Hartmanns erstmals 1926 formulierte.¹⁾ Dies Verhältnis ist dem wissenschaftlichen Bewußtsein immer noch nicht vertraut. Ist doch die heutige Struktur des ideologischen Moralbewußtseins allgemein noch christlich-idealistisch. Daran liegt es, daß Hebbel nicht verstanden wurde.

Die neue Hebbelforschung kommt ja vom christlichen Idealismus und z.T. auch von der Abwehr gegen ihn her. Ihre grundsätzlichen Anschauungen formulierte Fricke in Berührung mit der bei allem Streben, neu zu sein, doch traditionsverhafteten Existenzphilosophie und -theologie. Und zwar formulierte er jene Anschauungen in Untersuchungen zu Kleist und Schiller. Von Schiller war bereits die Rede. Kleists Ethos des engagement total, des unbedingten Einsatzes aus dem Grunde der individuellen Subjektivität ist unvereinbar mit der Forderung Hebbels, im Konfliktfall zu entscheiden gegen das, was dem Subjekt am höchsten steht, und für das, was nur Fundament der hohen Werte ist, selbst aber niederen Wert besitzt. Hebbel verlangt vom Menschen mehr als Schiller und als Kleist. Er nimmt dem Menschen das Hochgefühl, sich für das Höhere zu opfern. Er muß sich dem Niederen opfern, weil es stärker ist. Und das ist schwer.

Tatsächlich stand das ethische Leben zwar früher stets unter diesem Gesetz. Auch Kleist und Schiller suchten ihm gerecht zu werden. Kleist hat, freilich mit wechselndem Erfolg, seinen Subjektivismus in ein angemessenes Verhältnis zu den objektiven Forderungen zu setzen versucht. Schiller hat stets klar entschieden und das Natürliche, das unterliegen mußte, doch mit hohem Glanze ausgestattet. Beide wollten aber die Entscheidung auflösen zur Harmonie, zur Harmonie mit dem Subjekt oder mit der Idee. Sie verkannten, daß in der Konfliktentscheidung nie der ganze Mensch ja sagt, und daß das gut so ist, weil es der objektiven Rangordnung der Werte, von der sie selber Zeugnis gaben, so entspricht. Freilich fällt die Entscheidung schwerer, wenn man sich diesen Zwiespalt eingesteht.

Hebbels Anschauung entspricht dem Wertgefühl auch Kleists und Schillers. Diese beiden ließen sich jedoch bestimmen durch das Prinzip der Einhelligkeit, das die christlich-idealistische Ideologie anbot. Sie meinten, jede Alternative sei letztlich aufzu-

1) Hartmann: Ethik 595ff

lösen auf ein oberstes Prinzip hin: Gott, die Idee, der Mensch. Diesem obersten Prinzip, dem Wesen gegenüber, gibt es nur niedere: den Teufel, das bloß Wirkliche, die Welt. Die Wertskala weist jedesmal ein klares oben und unten auf - aber konkret steht nicht immer dasselbe oben und unten. Geht es nämlich um die Personwerte, so sind sie oben, das Göttliche, das Wesen, das Höhere. Soll jedoch im Konfliktfall zugunsten des Allgemeinen, Fundamentalen entschieden werden, so wird dies zum Höheren, Göttlichen, Wesenhaften. Die Wertskala gleitet. Das ist ein ideologischer Kunstgriff, der die richtig empfundene Entscheidung rechtfertigt und erleichtert. Bei Hebbel gleitet die Wertskala nicht. Er macht sich die Entscheidung nicht leichter. Doch er weiß sie zu rechtfertigen - und das ohne ideologischen Kunstgriff, ohne Umkehrung der Wertskala von Fall zu Fall.

Hebbel wollte immer nachweisen, daß seine Entscheidungen schwer lösbar seien, daß sie es zu tun hätten mit einem Dualismus innerhalb des Wesens. Es war viel Fragwürdiges an diesem Unternehmen. Schließlich schälte sich jedoch ein echter Kern heraus: echt an seinem Wertgefühl und echt, zutreffend an der Rangordnung der Werte. Es ergab sich, daß zwischen den Werten eine reine Lösung oft nicht möglich ist, weil es im Wertreich die Höhe und die Stärke gibt, zwei gegenläufige Prinzipien, die dem Dualismus innerhalb des Wesens voll entsprechen und eine echte Antinomie ausmachen: "die ethische Grundantinomie."¹⁾

4.

Der Dualismus des Ethos.

Der Formalismus

Dieser objektiven Antinomie, die Kleist und Schiller im Grunde auch empfanden, kann man nicht gerecht werden, wenn man wie Schiller die Einheit des Höheren mit dem Allgemeinen, Stärkeren voraussetzt oder wie Kleist die Einheit des subjektiven Gefühls um jeden Preis erhalten will. Bei Hebbel ist das Wertgefühl stark differenziert. Die tragischen Entscheidungen werden stets zugleich bejaht und auch verneint. Dabei seine Position zu wahren, ist nicht leicht. Es bedarf dazu der Kraft. Hebbels Menschen haben sie. Darum schaffen und bewahren sie sich eine um so sicherere Position - sicherer, weil wahrer, weil der objektiven Wertordnung entsprechend.

1) Hartmann: Ethik 610

Bei Schiller kommt das eine oder andere meist zu kurz. Oft sieht man nicht recht ein, warum für das Allgemeine entschieden werden muß. Und manchmal versteht man nicht, wieso das Natürliche so leicht überwunden werden kann, nachdem es vorher sich so schön entfaltet. Kleist wiederum schwankt hin und her, von einer Position zur anderen. Hebbel wirkt demgegenüber ruhig, sicher, stark, zumal er es sich schwerer macht als jene beiden.

Er läßt seine Menschen ja im Konfliktfall gegen das entscheiden, was ihnen höher steht. Niemals wird das, wogegen entschieden wird, irgendwie abgewertet; im Gegenteil. Gewöhnlich gibt es auch keinen Haß gegen den Träger des Wertes, der zurückstehen muß. Ja, es gibt hier gerade oft sogar die Liebe. Die Entscheidung ist deshalb begleitet von einem ernstesten Schuldgefühl. Trotzdem wird sie vollzogen. Das mutet formalistisch an.

Solcher Formalismus ist ebensowenig wie die ihm entsprechende neue Auffassung von der festen, antinomischen Rangordnung der Werte hervorgegangen aus der allgemeinen geschichtlichen Entwicklung des Wertgefühls, dem Wandel des kollektiven Wertblicks. Gewiß hat die Wendung zum Natürlichen und Individuellen im 19. Jahrhundert dazu beigetragen. Hebbels Formalismus wurzelt im wesentlichen aber in einer alten Zeit, dort, wo schon ein paar Inhalte seines Wertempfindens und seines Gotteserlebnisses anzusetzen waren: im germanisch-dithmarsischen Rechtsdenken. Huizinga führt dazu aus:

"...im primitiven Recht der altgermanischen Zeit war jener Formalismus so stark, daß die Rechtsprechung keine Rücksicht nahm auf Vorsatz oder Fahrlässigkeit: die Tat war die Tat und brachte als solche ihre Strafe mit sich." "Die starke Lebenskraft des Blutracheprinzips...hängt ebenfalls mit der formalistischen Geistesbeschaffenheit zusammen. Auch der Rachedurst hat etwas Formelles. Es ist oft in Rachefällen kein lodender Zorn oder rücksichtsloser Haß, der zur Tat treibt; durch Blutvergießen muß der beleidigten Ehre des Geschlechts Genüge geleistet werden." "Die ungewöhnliche Empfindlichkeit für äußerliche Ehre ist eine Erscheinung, die auf der formalistischen Denkweise beruht."¹⁾

In jedem Drama Hebbels spielen Rache und Ehre eine wichtige Rolle. Der Formalismus, der in ihnen steckt, erfüllt auch alle tragischen

1) Huizinga: a.a.O. 325f

Entscheidungen, die dort zu fällen sind, nämlich als selbstverständliches, als apriorisches Bewußtsein davon, daß das Gesetz erfüllt werden muß, und zwar um jeden Preis. Dies klare Bewußtsein vom Gesetz und seinen unverrückbar strengen Forderungen entspricht genau der Vorstellung von einer festen Wertskala. In beiden wirkt die Struktur und z.T. sogar der Inhalt des germanischen Rechtsdenkens nach, so neuzeitlich und einmalig Hebbels Ethos sonst auch sein mag.

Die hier versuchte Rückorientierung des Hebbelbildes auf das germanische Lebensgefühl ist nichts neues. Freilich verfolgte man dabei sonst andere Wege. Ilse Münch z.B. verstand das Germanische als Treue zu sich selbst, zur eigenen Grundhaltung. Das spielt - wie noch zu zeigen ist - wirklich eine große Rolle auch bei Hebbel. Doch so für sich genommen bleibt es eine Angelegenheit des Subjektiven. Es fehlt die so überaus wichtige Richtung auf das Objektive; und Hebbel rückt in ungebührliche Nähe zu Kleist.¹⁾ Im großen Ganzen ist das Blickfeld nach rückwärts allerdings verschüttet worden durch die vorherrschenden Tendenzen, Hebbel zu modernisieren - Tendenzen, die ihrerseits freilich nicht modern genug sind.

Zuletzt und ohne zeitbedingte Tendenz wies Horst Oppel auf die archaischen Züge an Hebbels Gesamtpersönlichkeit hin. Auf seine einzelnen Ergebnisse kommt es hier nicht an, wohl aber auf den allgemeinen Umriß, der sich daran abzeichnet. In dem "Moloch"-Aufsatz heißt es unter anderem:

"Die sprachliche Gestalt des "Moloch" ist von unverwechselbarer Eigenart. Denn hier trat einmal der seltene Umstand ein, daß Hebbel den inneren Rhythmus seines Sprachgefühls geradezu vom Stoff getragen fand. In leidenschaftlich jähen Stößen voll geballter Kraft und gleichzeitig kaum überwundener Scheu klingt die Sprache der Barbaren auf." "Unvergeßlich jener Hieram, der nicht sterben kann, ehe er seiner Rache Genüge getan." Hebbel "spürt den Gesetzen und Ordnungen nach, mit denen der starke Vatergeist in der Weltgeschichte waltet und wirkt." "Der 'Moloch' stellt zweifellos die großartigste Anspannung der schöpferischen Möglichkeiten dar, die Hebbel gegeben waren. Die erwachten Kräfte, die sich vorerst nicht ausleben konnten, weil ihnen die Geschichtsmetaphysik des Zeitalters ihre Bilder und

1) a.a.O.

Zeichen verkehrte, sind in vollem Ausmaß dem Dichter der 'Nibelungen' zugutegekommen."¹⁾

Es liegt ja nahe, daß Hebbel den Formalismus seines Ethos am angemessensten im germanischen Stoff gestalten konnte. Man denke nur an Hildebrand, der den Sohn um der Kriegerethre willen tötet. Und sicherlich hat Hebbel seine Anschauungen am großartigsten in der Nibelungentrilogie gestaltet. War sein Geist doch Geist vom Geist des alten Heldenepos. Die Wertbezüge, die hier jedesmal in Frage stehen, sind fast gleich hoch: z.B. Freundestreue und Gefolgschaftstreue. Hagen und besonders Rüdiger wissen, daß sie schuldig werden, wie immer sie entscheiden. Es ist aber für sie klar, daß sie die Schuld auf sich nehmen müssen, die sie persönlich trifft, die sie der Ordnung gegenüber jedoch am ehesten vertreten können: die Schuld gegen den Freund zugunsten der allgemeineren, fundamentaleren Gefolgschaftstreue. Sie kehren die Schwerter gegeneinander, im Herzen die tiefste Zuneigung:

"Es gilt den letzten und den schwersten Kampf,

Jetzt soll sich würgen, was sich liebt."²⁾

Das gilt auch sonst, am großartigsten nach den 'Nibelungen' wohl für 'Herodes und Mariamne'. Hebbel konnte das Problem nicht formulieren, wie es hier geschieht. Aber da vernichtet eins das andere um allgemeinerer, fundamentaler Werte willen und obwohl es das andere bis zum letzten Atemzug liebt. Das wird heute nicht so recht verstanden, wie Mays Deutung zeigte, und ist darum später noch eingehend zu erörtern, wenn es um das Verständnis der Vorgänge zwischen Judith und Holofernes geht.

Hebbels Menschen haben teil am Wesen. Ihre Tragik beruht gerade darauf, daß sie in höchstem Maße Wesen verwirklichen. Sie müssen hohe Werte verletzen und Menschen vernichten, die zu verwirklichen bzw. zu besitzen niemand mehr berufen sein könnte als sie. Dabei dienen sie jedoch stets andern Werten, allgemeinen, fundamentalen; und sie realisieren an sich selbst ein hohes, reines Ethos. Es gibt keine Tragödie Hebbels ohne Rache. Rache ist für den Dithmarschen aber vor allem Wiederherstellung der Ordnung. Und weil diese Ordnung unverrückbar ist, weil sie keine gleitende Wertskala hat, kann der Mensch sich ihrem Anspruch nie entziehen.

Auch Schiller ging es um die Erfüllung dessen, was sein soll. Auch er forderte die Preisgabe des Natürlich-Menschlichen zugunsten des Allgemeinen. Aber das Irdisch-Menschlich war ihm letztlich das Niedere, weil ja gegen es entschieden werden mußte. Deshalb konnte er dessen tragische Überwindung feiern. Es kam ihm auf den Sieg des Wesens über das bloß Wirkliche an. Und deshalb konnte er seine Tragik nicht so steigern wie Hebbel. Immer muß es eine gewisse Unvollkommenheit sein, was den Konflikt heraufbeschwört. Vollkommene Menschen können niemals in Konflikt geraten. Sie stehen dem Tragischen nicht nahe.

So sieht es prinzipiell und ideologisch aus. Tatsächlich liegen die Dinge nicht so einfach. Das vermag gerade an dem immer wieder verharmlosten Max Piccolomini erhellen. Der steht zwischen väterlichem Freund und Vater, geliebtem Mädchen und Kaiser. Zwar soweit es an ihm liegt, könnte er jeden Bezug gültig realisieren. Aber die Situation erlaubt es nicht. Er muß einen oder einige verletzen. Und er verletzt ganz richtig die, die ihm menschlich-persönlich am nächsten stehen: die zum Freund und zur Geliebten. Freilich, eine Schuld sieht er darin nicht. Denn er weiß, er entschied richtig. Das Fundamentale wurde ihm zum Höchsten. Die Wertskala gleitet.

Anders Hebbel. Er nimmt es auf mit dem Dualismus innerhalb des Wesens, mit dem Widerstreit von Höhe und Stärke. Die Tragik kann sich mit der Wesenhaftigkeit der Menschen nur noch steigern. Deshalb gibt Hebbel nicht wie Schiller "den gemischten Charakteren...zwischen dem ganz Verwerflichen und dem Vollkommenen" den Vorzug, sondern den vollkommenen allein. Von Drama zu Drama wachsen seine Gestalten ins Übermenschliche. Immer mehr müssen sie im Untergange preisgeben. Immer furchtbarer und zugleich immer selbstverständlicher wird der Akt der moralischen Selbstentleerung, den Schiller lehrte und zu dichten begann, den aber erst Hebbel meisterte.

Z u s a m m e n f a s s u n g

Das Tragische bei Hebbel beruht nicht auf einer trostlosen Beantwortung der metaphysischen Frage nach dem Verhältnis zwischen Wirklichkeit und Wesen. Vielmehr beruht es in seiner höchsten Ausprägung auf einer ethischen Entscheidung, vor oder nach der Tat.

Und zwar wird angesichts einer Alternative innerhalb des Wesens selbst entschieden, nämlich zwischen Werten. Der eine davon ist mehr, der andere weniger allgemein, fundamental. Dafür ist der erste höher.

Würdig und vertretbar ist, sofern die Alternative überhaupt eine ernsthafte ist, die Entscheidung für den einen wie auch für den andern Wert, sofern die Verletzung des jeweiligen Wertes als eine Schuld empfunden wird. Die objektiv am ehesten vertretbare Entscheidung ist aber die für den Fundamentalwert und gegen den Personwert. Sie ist außerdem die schwerste und die würdigste. Weil sie ausfällt gegen das, was dem Menschen von Natur am nächsten, teuersten und höchsten ist, bedeutet sie zugleich eine Art Selbstmord und ist sie am meisten tragisch.

Da sie den Tod des natürlichen Menschen, des individuellen Daseins vorwegnimmt, ist sie nicht jedem Menschen angemessen, besonders dem nicht, der sich individuell-persönlich noch nicht voll entfaltet. Vielleicht aber auch nicht dem, dem es obliegt, Leben zu gebären und zu hüten: der Frau. Agnes Bernauer scheint das zu bestätigen. Denn sie lehnt die Entscheidung für den Staat und gegen die Liebe ab. Mariamne zeigt dagegen, daß im rein zwischenmenschlichen Bereich auch die Frau das Fundamentale zu bevorzugen hat; sie jedenfalls opfert die Liebe der Wiederherstellung ihrer verletzten Ehre. Rhodope endlich entscheidet sogar für das Fundamentale im Sinn des Geschichtlichen, Sozialen, Allgemeinen - allerdings fällt alles das zusammen mit dem rein menschlich Fundamental. Wie wird es bei Judith sein?

Sollte Judith in Konflikt geraten mit Natur und Gott, so würde das nach Hebbel ganz analog zur "Jungfrau von Orléans" bedeuten, daß sie in den Widerstreit geriete zwischen dem menschlich Natürlichen und dem geschichtlich Allgemeinen. Die Entscheidung müßte zugunsten des Fundamental, der Geschichte, zugunsten Gottes fallen. Aber wird die Frau sich so entscheiden? Kann und darf sie sich an der ewigen Ordnung der Natur so weit versündigen, daß sie sich hier für Gott entscheidet?

Wenn sie aber gegen Gott entscheidet, so hätte das niemals die Bedeutung, die man der "Judith" heute zuschreibt. Es würde nicht bedeuten, daß Gott hier gar "nicht mehr" real und der Mensch "nur noch" dem kausalen Naturmechanismus ausgeliefert seien. Die

Natur ist vielmehr der ewige Seinsgrund mit seiner ewigen Ordnung absoluter Werte. Und Hebbel spielt sie gegen Gott aus, nicht weil er um ihn "nicht mehr" deutlich wüßte oder ihn "nur noch" vergeblich ersehnte. Dann brauchte er ihn gar nicht zu befehlen, und er könnte es auch nicht.

Gott ist ihm aber so wie früher unbestreitbare Autorität als Weltenrichter und als Weltenlenker. Schon der junge Dichter weiß: das geschichtlich und gesellschaftlich Allgemeine muß siegen; und das heißt hier noch: der Weltenlenker muß sich durchsetzen. Warum hieße er sonst der Allmächtige? Andererseits wird für den jungen Hebbel klar: Gott muß als Lenker der Geschichte Dinge tun und tun lassen, die vor der ewigen Ordnung der Natur, der Werte, eine Schuld bedeuten und die er, der Weltenrichter, selbst bestrafen muß. Gott und Mensch in dem Dilemma zwischen Geschichte und Natur, zwischen fundamentalen und Personwerten - das ist das ethisch-metaphysische Problem, mit dem der junge Hebbel ringt.

Damit ringt er leidenschaftlich. Denn stolz ist er sich seiner ethisch-metaphysischen Autonomie und der Autonomie des Sittlichen schlechthin bewußt. Erbittert wirft er Gott Verletzungen ihres beiderseitigen Vertrages und überhaupt Verletzungen des Rechts, der Ordnung vor. Andererseits sucht er aber auch den Schwierigkeiten Gottes voll gerecht zu werden und nachzuweisen, daß auch Gott im Grunde gar nicht anders kann, weil der Konflikt im Wesen selber liegt und daher tragisch ist.

Wird die Erbitterung gegen Gott somit wieder ausgeglichen und gemäßigt, so ist doch die Erbitterung radikal, mit der er gegenüber Schiller und dem Christentum eintritt für das autonome, festbegründete Recht, für die ewige Ordnung der Natur. Diese wird von jenen immer wieder mit Hilfe der gleitenden Wertskala im Interesse Gottes und des Allgemeinen umgebogen, verfälscht, verletzt.

Erhaupt ist er auf Schillers Idealismus nun sehr schlecht zu rechnen. Verkörpert er ihm doch wie einst auf dichterischer Ebene die wesentlichen Merkmale des Christentums. Früher hielt ihn gerade deshalb hoch. Jetzt lehnt er ihn gerade deshalb ab. Werhin, auch jetzt findet er sich noch in vielem von dem Klassiker bestätigt. Schon seine allerfrüheste Entwicklung von Christentum und Idealismus weg zu einem unchristlich-unidealistischen

Immoralismus hin vollzog sich ja im Anschluß an Schiller, den Realisten und Immoralisten. Ähnlich ist es jetzt. Jetzt, da er ausholt zum entscheidenden Schlag gegen Schiller, den idealistischen Dichter, geschieht das weithin unter unausgesprochener Berufung auf Schiller, den realistischen Theoretiker.

C.

Hebbels "Judith"
und die Jungfrau von Orléans

I. Die Forschungslage

Im letzten Teil der Arbeit wird die "Judith" ausgelegt. Sie ist Hebbels erstes Drama. Sie beschließt und krönt zunächst die eine, die "objektive" Linie seines Entwicklungsganges, während die "subjektive" gleich danach in "Genoveva" Ausdruck findet. Die Werkauslegung hat in allem Vorigen ihr Korrektiv. Umgekehrt dient sie auch ihrerseits dem Vorigen zum Korrektiv: dem Bild vom jungen Hebbel und vom Wesen der Tragödie Hebbels, wie es dort entworfen wurde. Bei alledem war bisher auch noch Schiller Korrektiv, genauer Hebbels Schillerbild. Auch bei der Auslegung des Dramas soll der Vergleich mit Schiller zum Kriterium dienen, und zwar der Vergleich mit seiner "Jungfrau", genauer wiederum der Vergleich mit Hebbels Auffassung der "Jungfrau".

Hebbels "Judith" und seine Äußerungen über Schillers "Jungfrau" wurden noch nicht eingehend verglichen, in letzter Zeit schon deshalb nicht, weil man Hebbels Kommentare grundsätzlich nicht bemühen wollte - vor allem da nicht, wo sie vom eignen Werkverständnis merklich abwichen. Der Vergleich der beiden Werke selber ist ein bewährtes Musterstück der Dichtungswissenschaft. Sollen doch die beiden Dramen zwei wichtige Stationen der modernen Geistesgeschichte darstellen.

Unter allgemein metaphysischem Aspekt hat Hebbels "Judith" sich danach schon losgesagt von der "ethisch wie metaphysisch noch ganz unerschütterlichen Philosophie- und Vernunftgläubigkeit des deutschen Idealismus, dem überwiegend noch fraglos selbstverständlichen Sinn- und Wertvertrauen der Goethezeit." Hebbel sieht jede "Ideenordnung einer tiefen Fragwürdigkeit ausgesetzt" und relativiert sie "zu bloßen Bewußtseinsinhalten und Bewußtseinspiegelungen des menschlichen Subjekts." Hingegen Schillers Jungfrau weiß noch, daß Gott wirklich existiert und ihr einen Auftrag gibt - während Judith schließlich eingehen muß, daß Gott und göttliche Mission "nur eine leere Illusion", nur ein "Phantom", eine bloß "psychologische Größe" sind. Hebbel ist nicht mehr "im Besitz einer ethisch-metaphysischen Wahrheit." Er postuliert

sie nur und betont zugleich, daß sie gerade doch nichts weiter als Fiktion ist. Er sieht "in Schillers Glauben letztthin nur noch eine wahnhafte Illusion." Und er schreibt seine "Judith" gegen Schillers "Jungfrau" als "Ideologienentlarvung."¹⁾

Entsprechendes ergibt sich unter spezifisch religiösem Aspekt. "Wohl empfand Hebbel die Frage nach der Gottheit noch in voller Schwere. Aber er vermochte Schillers Antwort nicht mehr zu teilen." "Ist für Schiller die Gottheit noch das Gewisseste und ihr Ruf im menschlichen Herzen unwidersprechlich, so gibt es für Hebbel bereits nichts Ungewisseres, Zweideutigeres, dem Menschen Ferneres als Gott. Nicht die religiöse Frage, das religiöse Bedürfnis - wohl aber die religiöse Antwort, der Glaube Schillers, ist geschwunden. Der Himmel, dessen gewisse Stimmen und Zeichen Johanna noch vernahm..., ist für Hebbel verstummt und hat sich geschlossen." Die Gottheit, die für Schiller "noch das Gewisseste" war, wird "von der ersten bis zur letzten Szene" des "Judith" Dramas "wenn nicht als tot, so doch als unerreichbar und unerkennbar, als vom Wahn und Bedürfnis des menschlichen Herzens geformt erwiesen." So verdient die "Judith" den Stempel eines "bereits durch und durch nihilistischen Dramas der Entlarvung und Desillusionierung objektiver religiöser Gewißheit, Inspiration und Berufung."²⁾

Hebbel wollte also an der "Judith" zeigen, daß die Gottesgewißheit, der Berufungsglaube, die Überzeugung, hier vollziehe sich ein gottgewolltes Geschehen, sich als Illusion entlarve. Das Wesen ist als solches objektiv nicht existent und wirkt nicht in die Wirklichkeit. Diese Auslegung der "Judith" entspricht genau der allgemeinen Auslegung der Hebbelschen Tragödie; und die gleichen Schwierigkeiten, die sich dort ergaben, kehren nunmehr wieder. Dort schlug die angebliche Antinomie von Wirklichkeit und Wesen in das Nichtvorhandensein des Wesens um, ging der objektiven tragischen Antinomie der eine Spannungspol verloren und mußte die ganze Spannung beschränkt werden auf das Subjektive.

Z.B. sagte Ziegler, bei Hebbel sei das Absolute "jeder individuellen Existenz inkommensurabel, ihr transzendent."³⁾ Danach ist das Absolute, das Wesen, objektiv vorhanden, nur jenseits des Individuellen. Andererseits soll aber Gott, das absolute We-

1) Ziegler: Wandlungen 24,23,17; Krise 18,2-4

3) Krise 23

2) Fricke: Judith 12,26

sen, für Hebbel ein Phantom, also objektiv nicht existent sein. Beide Vorstellungen sind doch wohl nur zu vereinen, wenn man den Gesichtswinkel des Subjekts verabsolutiert. Wie denn auch die Transzendenz des Wesens dem Individuellen gegenüber vornehmlich darin besteht, daß es diesem niemals "unmittelbar-positiv" gegeben ist.¹⁾

Der Sachverhalt im Objektiven: ob es Wesen gebe oder nicht, ist da letztlich nebensächlich und wichtig nur der Sachverhalt im Subjektiven: ob Wesen gegeben sei oder nicht. Tatsächlich enthüllt die vorgeblich objektive Spannung zwischen Wirklichkeit und Wesen sich als völlig subjektiv: "als leidenschaftliche Sehnsucht" nach dem Wesen und "(nach dem Erweis ihrer Vergeblichkeit) als leidenschaftliche Verzweiflung." Endlich gilt das Tragische auch nicht als Widerstreit des Objektiven, sondern nur als "spannungsvolle Doppelpoligkeit" und "qualvolle Zerrissenheit" des subjektiven Erlebens.²⁾

Diese bloß subjektive Spannung löst sich nach allen Seiten auf. Ihre beiden Vorstellungen schließen sich gegenseitig aus. Sie können daher nicht gleich wahr sein. Ist die Antinomie von Wirklichkeit und Wesen objektiv, dann ist das Wesen objektiv vorhanden, dann ist der Glaube wahr, der Zweifel Täuschung. Ist aber umgekehrt - wie Ziegler will und der "Erweis" bekräftigt - das Wesen objektiv nicht existent, dann liegt auch keine objektive Antinomie von Wirklichkeit und Wesen vor, dann ist also der Zweifel wahr und der Glaube Täuschung.

Ist der Glaube wahr, dann ist die Verzweiflung, das Tragische, bloß Täuschung, Illusion. Ist der Zweifel wahr, so ist die Verzweiflung, ist das Tragische bloß Richtigstellung einer Täuschung, einer Illusion. Daß zwischen Glaube und Verzweiflung eine unaufhebbare, eine tragische Spannung walte, entpuppt sich demnach beidemale selbst als Täuschung, Illusion. Die subjektive Spannung wird in jedem Falle aufgehoben, weil ihren beiden Vorstellungen zwei objektive Sachverhalte gleichzeitig nicht entsprechen können.

Zu diesem Schluß muß doch wohl jeder kommen, der die Dimension des Objektiven mit beachtet. Kein Wunder also, daß die Verfech-

1) Ziegler: Krise 23

2) Das. 19

ter der subjektiven, ideologischen Tragik das Objektive weithin ignorieren und nicht ernstnehmen. Von der Nichtgegebenheit des Wesens im Subjekt schließen sie schon auf das Nichtvorhandensein des Wesens in der objektiven Welt des Seins und auch des Dramas.

So spricht Ziegler zwar in seiner ersten Auslegung des Werkes noch davon, wie Judith durch den Dichter "stillschweigend als das ausersehene Werkzeug gekennzeichnet" werde.¹⁾ Dieser Blick auf die Objektivität der ganzen dichterischen Welt bleibt aber auch der einzige. Judith muß sogar erkennen, daß sie gerade nicht als Werkzeug ausersehen, daß ihr Berufungsglaube folglich eine Illusion gewesen sei. Weshalb denn auch das ganze Drama "von der radikal entgötterten Wert- und Sinnlosigkeit der modernen Welt" künde.²⁾ Wie aber soll dazu der stillschweigende Hinweis des Dichters passen? Er bezieht sich auf das Objektive - und ist deshalb offensichtlich eo ipso nebensächlich.

Später läßt Ziegler konsequent die objektive Dimension ganz aus dem Spiele. V. Wiese tut das nicht. Überhaupt vermeidet er es, sich nach einer Seite hin festzulegen - und gerät deshalb in um so größere Schwierigkeiten. Es stimmt zu Ziegler, wenn er sagt: Schillers Jungfrau verhilft noch "dem Gott in sich selbst zum Durchbruch." Bei Judith hingegen gelangt nur "das Dunkle, Abgründige, Pathologische" zum Durchbruch. Sie ist keine reine Botin Gottes, weil sie "den Willen Gottes nicht mehr zu begreifen vermag." Über Ziegler hinaus geht jedoch die Erklärung: "dennoch bleibt auch die Judith ein Werkzeug der Gottheit. Auch hier vollzieht sich ein Geschehen von gottgewollter Notwendigkeit." "Was vom Menschen aus gesehen nichts als eine selbstgeschaffene Illusion ist und nur seine gottferne Notlage zeigt, hat...doch...eine objektive, über den Menschen weit hinausgreifende Bedeutung."³⁾

Hier wird die objektive Dimension mit einbezogen. Doch sie verträgt sich mit der subjektiven schlecht. Das Subjekt verkennt den objektiven Sachverhalt. Es täuscht sich. Seine Desillusionierung ist selber Illusion. Und damit ist auch seine tragische Verzweiflung, ist das Tragische nur Illusion und Täuschung. Ja, v. Wiese geht noch weiter. Wie Ziegler und Fricke meint auch er, Hebel habe Judiths Glauben an ihre objektive Berufung und an die überpersönliche Notwendigkeit des gottgewollten Geschehens als

1) MuW 19

2) Krise 18

3) Schiller und die deutsche Tragödie 211ff; Tragödie II 388

Illusion entlarvt. Demgegenüber raumt er jedoch ein, die Selbstzeugnisse erwiesen eindeutig, daß Hebbel "sein Drama in diesem objektiv-überpersönlichen Sinne verstanden haben wollte."¹⁾ Wie also ist es nun: empfand Hebbel Schillers Glauben als eine Illusion und wollte er ihn als solche entlarven, oder empfand und wollte er etwas ganz anderes?

Anscheinend sucht v. Wiese sich so aus der Affäre zu ziehen: Hebbel will die Illusionen Schillers nicht zertrümmern, tut es aber. Er tut es gegen seinen Willen. Er will die Vorgänge im Drama "an die Gottheit anknüpfen. Er will ihnen einen objektiven Sinn aufzwingen"; und der soll sogar noch dort bestehen, "wo die subjektive Einsicht in keiner Weise zu ihm vorstoßen konnte."²⁾ Aber - das will Hebbel eben nur. Tatsächlich ist es für v. Wiese genauso wenig wie für Ziegler oder Fricke vorstellbar, daß es ein objektives, gottgewolltes Geschehen ohne subjektive Gottesgewißheit geben könne. Ist es doch für ihn auch ausgemacht, daß eine "sehr widerspruchsvolle, eine sehr subjektive Tat" wie die der Judith "gerade nicht eine gottgewollte, eine heilige Tat" sein könne.³⁾

Daß das für Hebbel nicht so ohne weiteres vorauszusetzen ist, wurde schon erörtert. Wie die Dinge in der "Judith" wirklich liegen, hat sich noch zu zeigen. Hier war nur darauf hinzuweisen, wie im Judithbild der Forschung die subjektive und die objektive Dimension auseinanderklaffen, wie man die objektive ignoriert oder nicht ernst nimmt, wie man allein dem Subjektiven Bedeutung beimißt, alle Problematik in es hineinlegt und dabei zu fragwürdigen Ergebnissen gelangt.

Auch v. Wiese versteht nämlich das Tragische der "Judith" als Auflösung der subjektiven Gottesgewißheit. Hebbels Erstling erweist sich als "Tragödie des Nihilismus" deshalb, weil Gottes Wirklichkeit "vom Menschen aus gesehen nichts als eine selbstgeschaffene Illusion ist."⁴⁾ Was in der Welt des Dramas, vom Dichter aus gesehen, gilt, ist demgegenüber sekundär. Ja, es wird seinem wesentlichen Inhalt nach gleichgesetzt mit dem, was von der Person im Drama aus gesehen gilt, obwohl es völlig anders aussieht, wie v. Wiese selbst betont.

1) Tragödie II. 378. 2) Das. 387. 3) Das. 380. 4) Das. 378, 388.

Wer wie Ziegler und noch mehr v. Wiese das Objektive wenigstens am Rande mit berücksichtigt, der kann es im Fall der "Judith" offensichtlich nicht vereinbaren mit der subjektiven Dimension, so wie man sie heute sieht. Der Schluß vom Nichtgegebensein des Wesens im Subjekt auf das Nichtvorhandensein des Wesens in der Welt des Dramas wirkt hier stets gewaltsam, als Subjektivismus und als notdürftige Verschleierung des Bruchs in der Konzeption der Deutung.

Diesen zwiespältigen Eindruck vermeidet Fricke's jüngste Judith-interpretation, und zwar dadurch, daß die objektive Dimension des Werkes nun grundsätzlich und vollständig aus dem Spiel gelassen wird. Nur auf das Subjektive sieht der Interpret, nur auf dessen Nähe oder Ferne zur eigenen, zur religiösen Problematik. Und selbstverständlicher als Ziegler und v. Wiese ist er überzeugt, damit eo ipso auch die objektive Welt des ganzen Dramas einzufangen. Der Inhalt des subjektiven Bewußtseins wird ohne weiteres gleichgesetzt mit den Inhalten der objektiven Welt des Dramas. Hier gibt es keinen Bruch. Der Subjektivismus herrscht ohne jede Einschränkung.

Fricke richtet seinen "Blick allein auf die Heldin unseres Dramas...: wer ist sie? was erfährt sie und was geht in ihr vor? Indem wir uns so nur Judiths Geschichte und Geschick vergegenwärtigen, werden wir zugleich den eigentlichen Fragen des Dichters an das Leben am zuverlässigsten begegnen und feststellen, ob und wie weit wir sie noch als die unseren erkennen."¹⁾ Und das ist das Ergebnis: Judith "hat am Ende alles: Gott, ihr Volk...und sich selber verloren." Die Gottheit wird "von der ersten bis zur letzten Szene des Dramas wenn nicht als tot, so doch als unerreichbar und unerkennbar, als vom Wahn und Bedürfen des menschlichen Herzens geformt erwiesen"; "in dem vielschichtigen...Seelen- und Sinnenleben der Judith ist gar kein Raum mehr für göttliches Handeln und Wirken. Und in dem ganzen durch und durch unheimlich determinierten Geschehen wird ein höherer, gottgemäßer Sinnvollzug nicht mehr erkennbar" - nicht bloß für Judith, die allein betrachtet wird, sondern wie für diese eo ipso auch für die Welt des ganzen Dramas, für den Dichter und den Interpreten.²⁾

Nach der Erörterung der Tagebuchnotiz zur Jungfrau von Orléans ist jedoch zu fragen: wird der Begriff der Determination hier

nicht abermals einseitig theologisch-teleologisch überspitzt; wird die menschlich-weltimmanente Determination nicht gar zu voreilig für unvereinbar mit einer göttlich-transzendenten ausgegeben? Wird ferner nicht zu unrecht von der Nichtgegebenheit des Wesens im Subjekt auf sein objektives Nichtvorhandensein im Drama geschlossen? Geschieht das alles nicht vor allem deshalb, weil der Interpret an Judith keinen Gottbezug vorfindet, den er selbst für sich persönlich als gültig anerkennen könnte? Spielt die Weltansicht des Interpreten da nicht eine gar zu große Rolle und die des Dichters eine gar zu kleine. Wird da nicht naiv unterstellt, der Dichter werte mit den gleichen Wertmaßstäben wie der Interpret?

Diese Fragen wird die Werkauslegung klären. Immerhin scheint das Judithbild von heute zu bestätigen, was einleitend über das Hebbelbild der Gegenwart zu sagen war. Die Hebbelbetrachter unterliegen einem notorischen Subjektivismus. Sie deuten bewußt und einseitig aus dem Geiste ihrer Zeit, wie sie ihn verstehen, aus ihrer subjektiven Perspektive. Und sie achten nur auf die subjektive Perspektive der Person im Drama. Und sie setzen diese ohne weiteres gleich mit dem Aspekt des ganzen objektiven Dramas. Das ist nur natürlich. Denn der Subjektivist weiß nichts von seinem Subjektivismus.

Das bringt Widersprüche in die ganze Deutung. So behauptet Fricke beispielsweise: nicht in "Ideen und Reflexionen", "nicht in irgendeiner Geschichtsmetaphysik oder Geschlechterproblematik, von außen herangetragenen Künstlichkeiten, liegt die dichterische und die geistige Leistung der 'Judith'; sondern darin, wie Hebbel "die Frage nach Möglichkeit, Wahrheit, Gewißheit der Religion stellt und tragisch verneint."¹⁾ Aber - ist diese Diskussion der religiösen Frage nicht ganz ausgesprochen eine Angelegenheit von "Ideen und Reflexionen"?

Und ist sie nicht auch künstlich, wird sie nicht von außen herangetragen an das Dasein in der existentiellen Dimension? Gott soll für Hebbel ein Phantom sein; wie denn nach Fricke "schon in der 'Judith' und noch ausdrücklicher in Hebbels Tagebüchern Nietzsches furchtbares Wort vorklingt: Gott ist tot."²⁾ Wenn Hebbel trotzdem die Frage nach Gott aufwirft, um sie nachher wieder "tragisch" zu verneinen, so macht er künstlich etwas zum Problem, was

1) Judith 27 2) Das. 22

seiner Ansicht nach gar nicht vorhanden, also auch nicht als primäres Problem gegeben sein kann. Wie das Wesen, wie Gott da nur noch postuliert sind als "Sehnsucht" und "Verzweiflung" (Ziegler), so ist auch die tragisch unaufhebbare Antinomie zwischen ihnen bloß ein Postulat - Produkt, negatives Produkt, nämlich Enttäuschung der Sehnsucht nach Geborgenheit in der christlich-idealistischen Ideologie, an die gar nicht geglaubt wird, - und zugleich Produkt der Sehnsucht, diese Sehnsucht selber, das Zeugnis des Unglaubens, als Tragödie zu verherrlichen, dieser "Zerrissenheit des Erlebens" den Rang "eines tragisch zwiespältigen Leidens, eines tragisch zerbrechenden Scheiterns" zu verleihen. Wobei sich allerdings die Frage erhebt, ob das alles Hebbel zuzusprechen ist oder seinen Interpreten.

Und weiter. Fricke sagt, das Geschlechtliche sei nicht das Wesentliche an der "Judith". Für die neueren Interpreten aber, Fricke eingeschlossen, ergibt Judiths Berufungswillen sich vor allem "aus dem ungestillten und nur gereizten Verlangen des Weibes nach Erfüllung," weist das "Seelen- und Sinnenleben der Judith" seiner realen Substanz nach "mehr auf Sigmund Freud voraus als auf das Alte Testament zurück".¹⁾ Das geschlechtliche Problem bleibt als das einzig reale Problem übrig.

Auch die Geschichtsmetaphysik soll nicht den Kern dieser Tragödie bilden. Wo aber bliebe die subjektive Tragik ideologischer Enttäuschung, würde sie nicht notdürftig unterbaut mit den Spekulationen einer hypothetischen Geschichtsmetaphysik, nach der der Idealismus, tragische Nihilismus und radikale Nihilismus aufeinander folgen müssen? An sich ist es mit dieser Tragik ja nicht gerade weit her. Ergibt sie sich doch schon, wenn einer vergeblich nach etwas fragt, woran er gar nicht glaubt. Das kann letztenendes jeder. Nur ist es erstaunlich, wenn einer so etwas tut. Und wenn er es sogar tun müssen soll, so muß dieser wunderbare Fall schon begründet werden mit der Notwendigkeit eines Geschichtsablaufs, der selber ziemlich wunderlich ist.

Es ist recht aufschlußreich, daß Hebbels wunderliche Tragik von seinen Interpreten auch für ihre Gegenwart beansprucht wird, für das 20. Jahrhundert, das doch nach ihrer eigenen Konzeption bereits dem radikalen Nihilismus überantwortet ist. Weist das darauf hin, daß sie die ideologisch ungesicherte Situation, in der

1) Fricke: Judith 26

sie sich selbst befinden oder zu befinden glauben, wenigstens noch mit dem Glanz des Tragischen verklären wollen? Der Verdacht tauchte vorhin schon auf. Hier scheint er sich schon zu bestätigen.

Allerdings, bevor die "Judith" ausgelegt ist, muß prinzipiell damit gerechnet werden, daß jene Allerweltstragik nicht in Hebbels Werk hineingedeutet, sondern dort schon vorgefunden wurde. Das würde freilich überraschen nach allem, was sich bisher ergab. Danach nämlich hätte Hebbel es nicht nötig, eine Ideologie, an die er selber nicht mehr glaubte, zu beschwören, um sich von ihr enttäuschen zu lassen und so zu einer "Tragödie" zu kommen.

Vielmehr eröffnete sich ihm die Grundlage zu einer echten Tragik in Gestalt einer Antinomie von Werten und der ethischen Grundantinomie von Höhe und Stärke im Reich der Werte. Diese Antinomie erschien ihm als ein Dualismus innerhalb des Wesens. Und die großartigste Ausprägung dieses Dualismus war ihm der Konflikt zwischen Gott und der Natur. Dabei tritt er für die Natur und gegen Gott ein. Aber das geschieht nicht als Verzweiflung und Verlust, sondern umgekehrt als ein Gewinn, als Ausdruck eines starken Selbstgefühls und eines starken Glaubens an die Ordnung in der Welt. Und abgesehen davon: Hebbel wendet sich nicht radikal gegen Gott, sondern sucht auch ihm gerecht zu werden, ja er läßt sogar zu Gunsten Gottes die Entscheidung fällen, wenn es nottut. Ihm geht es vor allem darum, Gottes Ansprüche mit denen der Natur in das richtige Verhältnis zu bringen. Wobei er allerdings erlebt, daß dies Verhältnis oft im Zeichen des tragischen Dualismus steht.

So erscheint es denn von vornherein nicht sehr wahrscheinlich, daß die "Judith" eine Tragödie deshalb sein soll, weil die Frau ihren Berufungsglauben als eine Illusion erkennen muß. Wie sollte Hebbel gegen einen Gott polemisieren, dessen Unwirklichkeit und Unwirksamkeit er erwiese? Vielmehr ist zu erwarten, daß sie sich bis zuletzt als Gottes Werkzeug fühlt. Und woher käme dann das Tragische? Vermutlich doch wohl aus dem unlösbaren Dualismus, der sich für die Frau ergäbe zwischen dem Anspruch Gottes und dem Anspruch der Natur; daraus, daß sie sich irgendwie entscheiden und damit zugleich auch schuldig machen müßte. Ob dem so ist oder ob die Hebbelforscher recht behalten, kann sich nur am Werk erweisen und an dessen Entstehung im Widerspruch zu Schillers "Jungfrau".

II. Mann und Frau bei Hebbel

Hebbels Auffassung vom Reich der Werte stellt die herkömmliche weithin auf den Kopf. Was Schiller, der Idealismus und das Christentum als hoch bezeichneten, wird bei ihm weithin niedrig, wenn auch fundamental. Was jene im Konfliktfall niedrig nannten, wird nun weithin hoch. Die hohen Werte sind Personwerte. Sie umfassen weiterhin die Werte des Persönlichen, des Geistig-Seelischen: des Natürlichen im weiteren Sinne, sowie die des Vital-Sinnlichen: des Natürlichen im engeren Sinn. Beide Wertgebiete, das seelisch-geistige, und das vital-sinnliche, spielen eine große Rolle im Geschehen zwischen Mann und Frau.

Das gilt auch für Hebbel. Seine erste erotische Neigung überfiel ihn schon im 4. Lebensjahr.¹⁾ Da wirkte Sinnliches genauso mit wie Geistig-Seelisches. Dasselbe zeigt die Jugendliryk. Sie umkreist das Thema Liebe teils als seelisch-geistiges, teils als vital-sinnliches Geschehen. Dasselbe findet sich auch in Hebbels realem Verhältnis zum anderen Geschlecht. Seine Beziehung zu Elise Lensing war im ganzen mehr geistig-seelischer Natur. Sein vital-sinnliches Verlangen befriedigte er hingegen auf die Art und Weise, die die Gesellschaft öffentlich verfehmt, praktisch aber sanktioniert als unentbehrliche Einrichtung.

Der Idealist mag das als unwürdig verurteilen, der Christ als sündhaft. Beide mögen insbesondere Anstoß nehmen an der Zweigleisigkeit des Geistig-Seelischen und des Vital-Sinnlichen. Diese Zweigleisigkeit hängt jedoch zusammen mit Hebbels Fähigkeit, die Dinge auseinanderzuhalten, ohne eins von beiden preiszugeben und sich einseitig dem andern zu verschreiben. Hier hat das zur Folge, daß trotz jener Zweigleisigkeit das Seelisch-Geistige sich doch rein und keusch erhalten kann.

Schon Kuh weist darauf hin,²⁾ daß beim Manne überhaupt und bei Hebbel im besonderen Liebe und Begehrlichkeit "nicht selten, wie auf einem Kreuzwege, die eine hierhin, die andere dorthin ab-schwenken." Er erinnert daran, daß bei urwüchsigen Menschen solche Zweigleisigkeit keineswegs Zwiespältigkeit bedeutet, sondern gerade körperliche und auch geistig-seelische Gesundheit. Er be-ruft sich auf Kulturen, die der Sinnlichkeit harmloser und daher

1) W VIII 96

2) a.a.O. 210

auch sauberer und gesünder gegenüberstanden als die mitteleuropäische des 19. Jahrhunderts. Denselben Unterschied meint Hebbel, wenn er 1839 schreibt: "Das Münchner Mädchen ist sinnlich, ja; aber denkt dabei nur nicht an die häßliche, tagscheue, norddeutsche Sinnlichkeit, die etwas anderes sein will, als sie ist, und die nichts mehr verabscheut als sich selbst. Jene Sinnlichkeit ist beßrer Art,...sie weiß, daß sie dasein darf, und wagt, da zu sein."¹⁾

Kuh will deutlich machen, daß auch jene Zweigleisigkeit sich wohl verträgt mit einer reinen, keuschen Gesinnung. Er verweist dazu auf Michelangelo. Er und Hebbel lebten in dem hier gemeinten Sinne auf zwei Gleisen. Dennoch schuf Michelangelo die Pietà; und Hebbel feierte das Reine, Mütterliche, Heilige der Frau in seiner Dichtung. So leitete den Großherzog von Sachsen ein durchaus richtiges Gefühl, als er unter dem Eindruck von Hebbels Persönlichkeit in sein Tagebuch notierte: "Il y a du Michelange dans cet homme."²⁾ Beide waren urwüchsig kraftvolle Naturen, die noch verbinden konnten, was der Moderne ideologisch auseinanderfällt in Gegensätze.

Gerade was das Verhältnis der Geschlechter angeht, wandte Hebbel sich sehr heftig gegen die Moderne, gegen seine Zeit: "Die Alten kannten nur Tag und Nacht; wir kennen nur Dämmerung. Die romantische Liebe zwischen zwei Personen verschiedenen Geschlechts, die zur Verkörperung des Ideals, aber nicht zur Erzeugung eines Kindes führt, spukt in all unseren Verhältnissen"³⁾ und - so ist leider zu ergänzen - in der neuen Hebbelforschung. Die kennt bei Hebbel Liebe ja durchweg nur als Verkörperung des Ideals, als religiös-romantische Verwirklichung des Wesens.

Auch Hebbel faßt die reale Liebe als Verwirklichung des Wesens auf. Im Sinne des romantischen Pantheismus Schuberts und Feuerbachs bedeutet "Wesen" bei ihm aber nicht so sehr das Ideal, den Geist, als vielmehr den Seinsgrund der Natur mit seinen Lebenskräften. Freilich meint er damit auch das Geistige. Und beides kommt auch in der Liebe zur Wirkung und zum Ausdruck. Beides wirkt und drückt sich aber aus schon an der Frau allein, die der Natur viel enger als der Mann verbunden ist. Weil sie der Natur so nahe steht, vollendet sie sich leichter, kann sie sich aber auch dem Anspruch der Natur nicht so entziehen wie der Mann. Ihre

1) W IX 415

2) HP II 128

3) T 1164

tiefe Verwurzelung im Seinsgrund der Natur und der hohe Grad ihrer Vollkommenheit sind es, was auf den Mann eine reinigende und erlösende Macht ausübt.¹⁾

Allerdings ist die Frau und ist die Verbindung zwischen Mann und Frau erst dann vollkommen, wenn sie gleichermaßen geistig-seelisch und vital-sinnlich ist. Sofern sie bloß vital oder "tierisch" ist, wie Hebbel sagt, bleibt sie unterhalb des Sittlichen und zugleich unterhalb der Freundschaft, bei der das Sinnliche ja keine Rolle spielt, sondern nur das Sittliche. Wenn Hebbel immer wieder im Konfliktfall dem Verhältnis zwischen Mann und Mann, der Freundschaft, den Vorzug gibt, so klingt darin abermals germanisches Empfinden nach. In Ekkehard's "Waltharius" z.B. ist die Braut für Walther "dem ihm gleichstehenden Freunde und Kameraden Hagen untergeordnet."²⁾ Als Hebbel den "Genoveva"-Stoff zum erstenmal durchdenkt, erscheint Siegfried als der "Schuldigste". Dennoch heißt es, an ihm, dem Freund, begehe Golo seinen ärgsten Frevel, und nicht an der Frau, wie es gemeinhin angenommen wird.³⁾

Je mehr die Frau und ebenso die Liebe auch vom Seelisch-Geistigen besitzen, um so näher rücken sie dem Mann und der Freundschaft. Die Frau ist nicht mehr Weibchen, sondern Freund und Kamerad. Das bedeutet aber nicht, wie man wohl erwartet, daß sich nun zwischen Mann und Frau eine geistig-seelische Intimität herstellte. Die gibt es bei Hebbel nicht, nicht zwischen Männern und noch weniger zwischen Mann und Frau. Das ist das zweite, was Hebbels Liebesauffassung unterscheidet von der sentimentalisierten der Moderne, besonders der Romantik. Man deutet das gewöhnlich als neuzeitliche Entfremdung, geht dabei aber gerade vom falschen Ansatzpunkte aus.⁴⁾

In monumentaler Kraft und Größe stehen Hebbels Menschen einander gegenüber und nebeneinander, ohne sich im innersten zu kennen. Das ist urtümlich, archaisch. Damit hängt zusammen, daß zwischen Mann und Frau nicht bloß die Liebe herrscht, sondern vor allem auch der freundschaftliche Glaube und die kameradschaftliche Treue: also Bindungen und Werte, die vornehmlich zwischen Männern eine Rolle spielen.

1) W IX 414, T 583, 1142

2) Schwietering: a.a.O. 28

3) T 1475

4) Vgl. Zieglers Interpretation von "Herodes und Mariamne" in MuW

Für das Geschehen zwischen Mann und Frau, besonders wenn es mit Konflikt geladen, wenn es zur Tragödie wird, ist das Rangverhältnis zwischen jenen Werten und Beziehungen bedeutsam. Wie verhalten sie sich zueinander? Wie hängen sie zusammen? Welche sind hoch und welche fundamental? Zu welchen gehört der größte ethische Reichtum, zu welchen das höchste sittliche Vermögen? - Der größte ethische Reichtum gehört zur Liebe, die höchste sittliche Kraft zur Treue. Zwischen ihnen steht die Freundschaft, das von Achtung und Verehrung getragene Wagnis des Glaubens.

Glaube und Vertrauen, besonders der Wagnischarakter, spielen eine große Rolle für Hebbels Menschen und die Beziehungen zwischen ihnen.¹⁾ "Glaube...allein ist Grundlage echten Vertrauens. Was solchen Glauben rechtfertigt, ist nur das Gefühl für sittlichen Wert in der Person. Dieses Gefühl kann irren. Der Glaube ist und bleibt Wagnis. Er ist im Grunde immer 'blinder Glaube'." "'Nichts sehen und doch glauben! das ist es, worauf es ankommt.'" "Das ist es, was den Grundstock der Freundschaft ausmacht."

"Blinder Glaube (bezw. blindes Vertrauen) ist die in ihrer Art höchste Belastungsprobe moralischer Kraft, das wahre Kriterium der Echtheit in allen tieferen Gesinnungsbeziehungen von Mensch zu Mensch." "Liebe ist diesen Werten gegenüber autonom, sie kann auch ohne Glauben bestehen." Aber: "Der Liebende liefert sich nicht aus, er setzt nichts aufs Spiel, sondern gibt nur von sich; seine eigene Person bleibt untangiert. Der Vertrauende dagegen begibt sich in die Hand dessen, dem er traut, er setzt sich selbst aufs Spiel. In diesem Sinne ist seine Gabe die sittlich höhere und setzt höhere sittliche Kraft voraus." "Freundschaft ist objektiver fundiert als Liebe; dieses Gesinnungsfundament allein freilich entbehrt der höheren Qualitäten der Liebe, der Gefühlstiefe, des inhaltlichen Reichtums und der beglückenden Hingabe. Freundschaft vollendet sich" zwar "in der Liebe." Aber Liebe beruht nicht auf der Freundschaft.

Daß es Freundschaft gibt auch ohne Liebe, versteht sich ja von selbst. Es gibt aber auch die Liebe ohne jene freundschaftlichen Werte des Vertrauens und des Glaubens. Das gilt von der Liebe als Gesinnung. Es gilt nicht von der Liebe, die sich überdies als dauerhafte Bindung zwischen Ich und Du, als Liebesgemeinschaft verwirklicht. Als solche bedarf sie des Gesinnungsfundamentes:

1) Hierzu und zum Folgenden vgl. Hartmann: Ethik 168ff

des Glaubens, des Vertrauens. Diese freundschaftlichen Gesinnungen stiften zugleich immer schon die Freundschaft, eine Gemeinschaft. Sie bildet das Fundament einer Liebesgesinnung, die konkret Gemeinschaft, Liebesgemeinschaft wird.

Freundschaft fundiert die Liebesgemeinschaft als Gesinnungsgemeinschaft. So beruht es auf zwei Gründen, wenn Hebbel auch gerade zwischen Mann und Frau so großen Wert auf Freundschaft legt und in einer Tragödie zwischen Mann und Frau wie "Herodes und Mariamne" die Liebesproblematik weniger hervorhebt als das Problem des Glaubens, des Vertrauens: der Freundschaft. Diese Werte stiften polare, gemeinschaftliche Bindungen. Und auf Grund seiner germanischen Voraussetzungen orientiert sich Hebbels Empfinden weithin an der Gemeinschaft. Das ist der eine Grund. Der andere ist der, daß Freundschaft die Liebesgemeinschaft fundiert, im Konfliktfall den höheren sittlichen Anspruch stellt und der größeren sittlichen Kraft bedarf.

Weil Glaube und Vertrauen die Gesinnungsgemeinschaft fundieren, gibt es nichts schlimmeres als die Verletzung, den Verlust von Glaube und Vertrauen. Die Liebe kann dann zwar als Gesinnung fort bestehen, nicht aber als Gesinnungsgemeinschaft. Mit der Gesinnungsgemeinschaft muß nicht auch die Lebensgemeinschaft aufhören, sofern eine solche geschlossen wurde. Sie ist noch fundamentaler als die Freundschaft und hängt vor allem ab von der Treue zur einmal eingegangenen Verbindung.

Die Treue ist das Fundament, ist die Kardinaltugend aller menschlichen Gemeinschaft, ist die "Grundlage aller Gemeinsamkeit überhaupt." Im Konfliktfall fordert sie daher vor allem anderen Gehorsam und damit häufig auch das größte sittliche Vermögen. In dem Zusammenhang ist als Beispiel eine Tagebuchnotiz zu nennen.¹⁾ Hebbel äußert da seine höchste Achtung vor einer Frau, die ihren Mann "gar nicht liebt, die von ihrem Vater zur Heirat mit ihm gezwungen ward, (die aber) in dem Augenblick, wo er ins Gefängnis gebracht werden soll, ihn begleitet und aus großartigem Pflichtgefühl Enterbung und Schande der Rückkehr ins Vaterhaus vorzieht"

Dieser Fall liegt immer noch verhältnismäßig einfach. Eine höhere, eine Gesinnungsgemeinschaft, war hier nie vorhanden. Sie wäre nie in Mitleidenschaft geraten, wenn die Frau sich anders ver-

1) T 1977

halten hätte. Anders liegen die Dinge, wenn über die Lebensgemeinschaft hinaus auch noch die Gesinnungsgemeinschaft zwischen Freunden oder gar Liebenden vorhanden ist. Sie geht in Trümmer, wenn die Lebensgemeinschaft, die Treue gebrochen wird.

Die Liebesgemeinschaft geht ihrerseits bereits in Trümmer, wenn die Freundschaft zerbricht, wenn mindestens einer der Partner sich als glaubens- und vertrauensunwürdig erweist oder als unfähig zu glauben, zu vertrauen. In jedem Falle werden der beiderseitige Glaube enttäuscht, das beiderseitige Vertrauen gebrochen, und das heißt jedesmal auch: es wird die Treue gebrochen.

Die Treue ist nämlich nicht die Tugend, die direkt die Lebensgemeinschaft und erst durch diese indirekt die höheren Gesinnungsgemeinschaften stützt. Ihren Fundamentalcharakter macht es vielmehr aus, daß sie darüberhinaus in jeder Art Gesinnung selbst wirksam vorhanden sein muß, soll diese dauerhaft beständig sein. Treue besteht nicht nur darin, daß an einer äußerlichen Bindung festgehalten, sondern auch darin, daß bei einer innerlichen, gesinnungsmäßigen Bindung verharret wird. Insofern ist Treue nicht nur Treue zur Bindung an Menschen, sondern auch an Gesinnungen und Werte, ja letztlich "Treue gegen sich selbst."

Hebbel sah die Lebensgemeinschaft als Basis an. Und er kennt nicht die gleitende Wertskala, sondern nur die ewig feste Wertordnung. Das sind die beiden Gründe, weshalb er das Fundament der Sittlichkeit im Festhalten an einem übergeordneten Wertbezug sieht, in der Beständigkeit der Gesinnung, in der Treue. Treue ist daher nicht allein "Grundlage aller Gemeinsamkeit überhaupt", sondern auch "Grundwert des Ichs." Vertrauen ist dementsprechend immer auch Vertrauen zu der Treuewürdigkeit und Treuefähigkeit des Du; es bedeutet Auszeichnung, "Anforderung" und "Ehrung der Person." Mißtrauen dagegen, "Weißel an der Kontinuität der Gesinnung" entwürdigt und entehrt das Du. Ohne Ehre kann aber keiner von Hebbels Helden leben. Wird die Ehre verletzt, so gibt es nur noch zweierlei: Rache oder Tod, und meistens beides.

Zwar hebt die Rache die Gesinnungs- und Lebensgemeinschaft auf, nicht aber auch die Liebe als Gesinnung. Die Liebe als Gesinnungsgemeinschaft ist nicht autonom, wohl aber als Gesinnung. Nur deshalb, weil die Liebe fortbesteht, weil im Eintreten für die verletzte Ehre, für die mißbrauchte oder abgesprochene Treue, weil also im Eintreten für fundamentale Werte der hohe Wert der Lie-

besegnung seiner Konkretisierung zur Liebesgemeinschaft beraubt wird und beraubt werden muß - deshalb ist z.B. "Herodes und Mariamme" eine Tragödie und nicht etwa, wie man heute annimmt, weil die Menschen hier nicht lieben oder das Wesen nicht wirklich werden könnten.

Die Ehre ist beleidigt, wenn die Treue, das Vertrauen enttäuscht werden oder wenn dem Menschen die Fähigkeit der Treue, die Kraft des Vertrauenskönnens abgesprochen werden. Die Treue ist der Einheitspunkt der Menschen Hebbels. Unter dem Weltbild der gleitenden Wertskala darf der Mensch eine einmal eingegangene Wert- und Menschenbindung auflösen, wenn Gott oder die Idee Gehorsam einer anderen Instanz gegenüber fordern. Und dabei darf er überzeugt sein, sich richtig zu entscheiden; nur die umgekehrte, das Verharren bei der ersten Bindung, wäre Schuld. Bei Hebbel ist das anders. Seine Menschen können sich niemals aus einer einmal eingegangenen Bindung lösen. Wohl dürfen und sollen sie gegen sie entscheiden, wenn es nützt. Doch sie sollen dabei auch empfinden, daß ihre Entscheidung, auch wenn sie die richtige, die am ehesten verantwortbare ist, gleichwohl eine Schuld bedeutet, weil sie zugleich eine Entscheidung gegen einen andern Wert darstellt, zu- meist ja sogar gegen einen höheren.

Die radikale Treue, die ungebrochene Kontinuität der Gesinnung, das Beharren auf einer einmal eingegangenen Bindung, koste es was es wolle, gibt Hebbels Charakteren ihre ungeheure Geradlinigkeit und Monumentalität. Es gibt ihnen aber auch etwas bestürzend Wehrloses und ihrer Situation etwas erschütternd Auswegloses. Können sie sich dem Konflikt der Bindungen doch niemals entziehen und ihn nur dadurch lösen, daß sie die Beziehung, die ihnen am nächsten und am höchsten steht, aufgeben und sich damit selbst vernichten, wenigstens in ihrer individuell-natürlichen Existenz. Weil aber der Konflikt der Bindungen an Werte, die selber und in ihrer Ordnung absolut und ewig gelten, nie aufzuheben und nie rein zu lösen ist, macht er die Grundlage des Tragischen bei Hebbel und seinen wesentlichen Inhalt aus.

Das Wehrlose des Menschen trat Hebbel z.B. ergreifend vor Augen, als Beppi zu ihm sagte: "Wenn ich meinen Mann nicht mögte, mögt' ich auch doch keinen andern."¹⁾ Daran ist etwas kindliches im besten Sinn. Und etwas kindliches ist durchaus auch an der Art

von Treue, die über die Lebensgemeinschaft hinaus die der Gesinnung fundiert: die Treue im Glauben und Vertrauen. Der Vertrauende liefert sich aus, gibt sich dem andern preis. Darin verbinden sich kindliche Vertrauensfähigkeit und sittlich reife Kraft.

Das Ethos der Treue ist die Kardinaltugend der Gemeinschaft und für Hebbel die Grundtugend des Ichs schlechthin. Das Ethos des Glaubens ist die Grundtugend der Gesinnungsgemeinschaft, daher gleichfalls sittliches Grundvermögen der Person, zugleich aber Hebbels ursprüngliche "Form des Optimismus." Es ist eng verbunden mit der "Einfalt des Kindes, dem Ethos der Reinheit." Es bedeutet echte "Unschuld mitten im Leben des Gereiften" und zugleich "Frucht sittlicher Reife" bei dem, der das Böse sieht, "den es aber nicht hindert, sich an das Gute im Menschen zu halten." Derin liegt eine "Glücksfähigkeit", "die der des Kindergemütes erstaunlich nahekommmt" - zugleich aber eine innerliche Wehrlosigkeit und tödliche Verletzbarkeit, die um so größer sind, als hier eben doch schon mehr aufs Spiel gesetzt wird als beim Kind. Und eben deshalb, weil jede Verletzung hier in bestimmtem Sinne tödlich ist, weil nämlich der Gegenschlag mit blutendem Herzen und zugleich gegen das eigene natürlich-individuelle Dasein, gegen das eigene Herz geführt wird: eben deshalb fällt dieser Gegenschlag so grausam und so hart.

Alle Verletzung der Person, der Ehre, der Gemeinschaft, alle Rache zur Wiederherstellung der Ehre und der Ordnung können aber überdauert werden von dem Wissen um den Wert und um das Recht des anderen, können vor allem überdauert werden von der Liebe, dem Beharren der Gesinnung, der Treue zu sich selbst. Und wenn es denn so sein muß, daß "formalistisch" das Höchste und Liebste um der Fundamente willen verletzt, der Tod vorweggenommen werden müssen, wenn Hagens Diktum sich erfüllt:

"Es gilt den letzten und den schwersten Kampf,

Jetzt soll sich würgen, was sich liebt," -

dann erreicht das Tragische bei Hebbel einen Höhepunkt, dann erreicht auf jeden Fall die Tragik zwischen Mann und Frau den Höhepunkt.

Von vornherein, vor jeder aktuellen Problematik, herrscht zwischen Mann und Frau eine gewisse Spannung. "Das Weib im Manne zieht ihn zum Weibe; der Mann im Weibe trotz dem Mann."¹⁾ Wenn nun auch "zeugende und empfangende Kraft beide notwendig sind,"²⁾ so kann die eine sich doch jederzeit emanzipieren von der anderen, sich eigenmächtig übersteigern und den natürlichen polaren Bezug verletzen. Für den Mann, besonders auch für Hebbel, besteht die Gefahr, daß er die Liebesvereinigung zu einem Mittel des bloß vital-sinnlichen Genusses macht und damit auf geistig-seelischer Ebene den sittlichen Eigenwert des Du beleidigt.

Hebbel verurteilt dergleichen scharf, wendet sich dabei aber vor allem gegen sich. Die Tagebuchnotizen von Vergewaltigungen, Verführungen und ähnlichem tragen durchweg den Doppelcharakter von wollüstigem Interesse und moralischer Kritik. Beides ist gleich echt. Er war zu natürlich, als daß er das sittlich Verwerfliche eo ipso überhaupt zum ethischen Unwert erklärt hätte. Die Spannung herrscht bei ihm auch hier durchaus nur zwischen Wert und Wert, wie der Monolog des Holofernes es bestätigt.³⁾ Darum ist die Spannung hier so stark. Und darum allein hat sein letztlich sittliches Verhalten überhaupt Gewicht.

"Dürfte ich mir nicht sagen, daß ich gewisse Verbrechen niemals begehen kann, so könnt' ich das Gefühl der Zukunft nicht aushalten."⁴⁾ Die Kontinuität der personalen Einheit, die Identität des sittlichen Ichs ist ein brennendes Problem, wo die Spannungspole der Entscheidung so gleichgewichtig sind, wie es hier von Hebbel gilt. Das eine wollen und auch das damit Unvereinbare: das droht die Einheit der Person zu sprengen. Wo sie dennoch erhalten bleibt, wo der Konflikt wahrhaft gemeistert wird, nämlich ohne einseitige Bevorzugung des einen oder anderen Pols, wo also die Entscheidung um nichts erleichtert wird, da tut sich eine ungeheure Kraft der Treue zu sich selber kund.

Hebbel erkämpfte sich diese Kraft schwer. Golo besitzt sie nicht. Er, der sich selbst verlor, vermag sich auch nicht mehr zu finden. Und auch Werther erschießt sich nicht, weil er Lotten, sondern "weil er sich selbst verloren hat."⁵⁾ Beide Tagebuchnotizen entstammen der Münchener Zeit. Sie zeigen, wie Hebbel im Begriff ist, seine damalige Krise zu überwinden. Vorher schrieb er noch:

1) T 1981

3) W I 58f

5) T 1396

2) T 1855

4) T 788

"Meine Leidenschaftlichkeit ist mir über den Kopf gewachsen."¹⁾
An Elise schreckt ihn ab, daß es ihr ähnlich geht und daß sie wie er und Golo in jene Wollust des Wütens gegen sich selbst hineinflüchtet, die eine sehr fragwürdige Vorstufe ist zu der gefaßten sittlichen Entscheidung gegen das ethisch Höhere zugunsten des Fundamentalen.²⁾

Solche Entscheidung gegen das, was einem selbst am höchsten steht, ist höchste sittliche Vollendung, sofern sie wirklich nottut. Sie ist Erfordernis der sittlichen Kontinuität und Identität des Ichs, Erfordernis der Selbstachtung und der Achtung anderer. Das alles geht dem Prinz von Homburg zunächst ab. Natalie, das zarte Mädchen, empfindet da viel größer, reiner, würdiger. "Den Tod des Prinzen hätte sie ertragen, aber diese angstliche Verleugnung seines Ichs erträgt sie nicht": "so zermalmt, so fassungslos, so ganz unheldenmäßig träfe mich der Tod...nicht an".³⁾

Andererseits läßt sie sich zu keiner Einseitigkeit hinreißen. Sie läßt den Prinzen, den sie liebt, seines Versagens wegen doch nicht fallen. Das eben ist das Wunderbare, daß nun, wo der Mann erliegt, ihre Kräfte sich entfalten. Wie denn überhaupt "die Größe des Weibes nur über dem Abgrund blüht" und "ihre Pittiche in dem Augenblick verliert, wo die Erde ihr wieder einen Punkt bietet, den sie fest und sicher beschreiten kann."

Natalie verurteilt zwar das menschlich-sittliche Verhalten Homburgs; dennoch sucht sie ihn zu retten. Sie leidet zwar darunter, daß er vor dem Anspruch des Fundamentalen ebenso versagt wie vor dem des Höheren. Doch als sie merkt, daß er sich dem Anspruch des Fundamentalen zu öffnen beginnt und ihr dadurch verloren zu gehen droht, da will sie wiederum sein sittliches Erwachen erst verhindern. "Sie erbleicht, denn sie fühlt, was ein Mann tun muß, der zum Richter über sich selbst berufen ist." Sie, die Frau, möchte das Leben des Geliebten bewahren; sie handelt im Hinblick auf das Höhere. Andererseits ist sie aber objektiv und sozusagen Manns genug, um Homburgs sittliches Erwachen als dessen eigentliche Selbstvollendung zu begrüßen und zu feiern:

"Und bohrten gleich zwölf Kugeln

Dich in den Sand, nicht halten könnt' ich mich

Und jauchzt' und weint' und spräche: Du gefällst mir!"

1) T 1311

2) B I 168,244

3) W IX 45ff

Solche Ambivalenz im Urteil der Frau entspricht strukturell derjenigen, die am Anfang des Kapitels bei Hebbel festzustellen war. Hebbel preist Kleist dafür, daß er diese Ambivalenz "der Natur abgestohlen" und einen so tiefen Blick "in die weibliche Natur" getan habe.

An der Frau also erlebte er in höchstem Grade jene Fähigkeit, das eine zu tun oder anzuerkennen und doch das Gegenteil zugleich zu schätzen: jene Fähigkeit, die zur subjektiven Tragik bei Hebbel notwendig gehört. Danach darf es nicht überraschen, wenn er eine Frau gestaltet, an der ein Mann sich schwer vergeht und die ihn dennoch liebt, die sich dafür an ihm rächt, obwohl sie ihn auch liebt, und die ihn auch nachher weiter liebt. Das wird eine Frau sein, die das Gewicht des Fundamentalen richtig einschätzt, aber am Höheren, Natürlichen hängt, so sehr, daß sie, wenn sie schon einmal das Natürliche verletzt um des Fundamentalen willen, das Vergehen am Natürlichen als schwere Schuld empfindet - besonders wenn sie das Natürliche nicht nur um des sittlich Fundamentalen willen verletzt, sondern auch für das geschichtlich allgemeine Wohl. Umgekehrt ist die Verletzung des Natürlichen um des geschichtlich allgemeinen Wohls willen der Frau nicht ohne weiteres gemäß. Das wäre allenfalls zu rechtfertigen, wenn sie gleichzeitig um der sittlichen Fundamente willen geschähe. Wo das nicht der Fall ist, wo eine Frau etwa aus religiösen oder patriotischen Motiven Männer tötet, anstatt Männer zu lieben und zur Welt zu bringen, da vergeht sie sich an ihrer eigenen Natur und an der ewigen Ordnung der Natur, die sie, die Frau, zur Hüterin des Höheren, Natürlichen, bestellt hat.

III. "J u d i t h" a l s A n a l o g i e a n t i t h e s e z u r "J u n g f r a u"

In der Heldin der "Schlacht bei Hemmingstedt" hatte Hebbel eine Frau geschaffen, die vor die Entscheidung zwischen dem Natürlichen einerseits und Gott, dem Vaterlande andererseits gestellt war und sich in seinem Sinne richtig, also für das Natürliche entschied. In Schillers Jungfrau mußte er hingegen eine Frau erblicken, die dem Anspruch des Natürlichen nicht genügt. Auch seine andern Fragen fand er in diesem Drama Schillers schon behandelt: eine sittliche Entfaltung vom natürlichen Egoismus über

die Krise der Einsicht zur moralischen Selbstentleibung; das problematische Verhältnis, in dem der Mensch zu Gott, zu der Natur und zur Geschichte sich befindet; das Geschehen zwischen Mann und Frau; die Frau als Heldin. O.E. Lessing hat danach durchaus recht, wenn er sagt, Schillers "Jungfrau" entspreche Hebbels Intentionen am meisten von allen seinen Dramen; sie enthalte alle seine Probleme.¹⁾

Gewiß, alles auch seine Probleme! Aber in welcher Ausführung! Schillers "Jungfrau" "genört ins Wachsfigurenkabinett; der bedeutendste Stoff der Geschichte ist auf eine unerträgliche Weise verpfuscht."²⁾ Hier fühlte Hebbel sich herausgefordert. Und hier sah er seine Chance, am selben Stoff, am selben Thema den führenden Dramatiker vor aller Welt blamieren, widerlegen, korrigieren, übertreffen zu können.

Im Sommer 1835 übte Hebbel erstmals Kritik an Schiller. Damals wandte er sich gegen dessen Charaktere. Sie seien "abgeschlossen" und ohne "die ewigen Modifikationen des Menschen durch jeden Schritt, den er tut", wie Kleist und Goethe sie gestalten.³⁾ Damals begann er sich abzuwenden von Schiller und der idealischen Poesie, von der Metaphysik und Ethik des Christentums, hatte er sich Kleist und Goethe bereits zugewendet, der Gestaltung des Natürlichen, rein Menschlichen, einer immanenten Ethik und der Metaphysik der Natur. Schiller war es, der den Wandel auslöste. Und Schiller war es, der den Anstoß gab zur ersten großen Dichtung, die das Neue bieten sollte - das Neue im Widerspruch zum Alten.

Ende 1836 rührt sich ein "Trauerspiel". Januar 1837 wird der Titel genannt: eine neue "Jungfrau von Orléans". "Ich hab' eine große Idee; der Himmel verleihe mir Ausdauer! Freilich ist vor einigen Jahren an die Vollendung nicht zu denken."⁴⁾ Damals verweist er Schillers Jungfrau in das Wachsfigurenkabinett. Im Februar sagt er, er verachte die deutsche Bühne, auf der seine "Jungfrau" niemals gegen die Schillersche werde ankommen können; diese sei nämlich eine "echte Theater-Jungfrau".⁵⁾

Darin liegt doch eine Art Anerkennung. Und die bricht im April ganz offen durch, als er Schillers Werk noch einmal liest: "Schillers Jungfrau von Orléans ist ein großes Dichterwerk."⁶⁾ Im Juni

1) Grillparzer und das neue Drama, München 1905, 154, zit. nach

Howard a.a.O.332 2) B I 145 3) W IX 10ff 4) B I 119,145

5) B I 170 6) T 681

wiederholt er es: "Schiller ist ein großer Dichter und die Jungfrau von Orléans ist ein großes Gedicht."¹⁾ Sein früheres Urteil nennt er albern und kindisch, fügt jedoch hinzu, es gelte "in voller Ausdehnung mit Bezug auf seine (Schillers) lyrische Hervorbringungen; diese sind wirklich die kalten Früchte des Verstandes." Im September wettet er nur noch gegen Schillers Raisonnement und Sentimentalität;²⁾ im Oktober tadelt er an den Gedichten das Gefühl nur für Gedanken,³⁾ um ein Jahr später, Ende 1838, zu dem Schluß zu kommen: "Schiller ist weit mehr lyrischer Dichter in seinen Dramen, als in seinen Gedichten."⁴⁾

In den folgenden zwei Jahren entwickeln sich seine Ansichten über die Dichtung allgemein erheblich. Gerade auch in sprachlicher Hinsicht bedeutet dann die "Judith" einen Protest gegen Schillers "Jungfrau". Nicht von ungefähr betont Hebbel, er schreibe sie "in körniger Prosa ohne lange bauschige Adjektiva, die den Jambus so oft ausfüllen helfen müssen."⁵⁾ Nicht von ungefähr betont er, seine "Judith" sei kein "Treibhausgewächs".⁶⁾ "Treibhauspflanzen" hatte er nämlich nur Schillers Gedichte genannt.⁷⁾ In der "Geschichte der Jungfrau von Orléans" erklärte er dann ohne Umschweife, Johannas wirkliche Geschichte übertreffe Schillers Drama unendlich an echter Poesie, "wenn Poesie anders im Erfassen des Kerns der Dinge und nicht im hohlen Überpinseln der Wahrheit mit idealer Schminke besteht."⁸⁾ Hebbel stellt demnach die "Jungfrau" wieder auf die Stufe der Gedichte und verurteilt sie wie diese.

In Hebbels Schrift über die historische Johanna erreicht die Polemik gegen Schillers Werk den Höhepunkt. Das ist 1840. 1839 beginnt die Arbeit an der "Judith", nachdem von einer neuen "Jungfrau" schon lange nichts verlautete. Damals, kurz vor und nach Beginn des Schaffens, urteilt Hebbel über Schiller zwar schon negativ, doch noch maßvoll und gelassen. Es heißt da: "Schillers Talent war so groß, daß er durch die Unnatur selbst zu wirken wußte." Er "tut immer erst einen Schritt über die Natur hinaus und sehnt sich dann nach ihr zurück." Er ist immerhin noch ein Riese und wert, gegen klägliche Kritik verteidigt zu werden.⁹⁾

1) B I 215 3) T 913 5) T 1677 7) T 136
2) T 887 4) T 1383 6) B II 2 8) W IX 267
9) T 1537, 1703; W X 387

Dann aber, als die ersten "Judith"-Szenen fertig sind und das ganze Werk sich schon im Umriß abzeichnet, da verschärfen sich die Angriffe über die vorhin zitierten Äußerungen bis zu dem harten Wort: "Wie soll die Liebe zum Echten sich äußern, wenn nicht im Haß gegen das Schlechte?...über Schiller."¹⁾

Was findet er so schlecht? Was haßt er, will er besser machen? Er sagt, Schiller verfehle das Echte, das Natürliche. Damit meint er vor allem die Gestaltung der Frau und des Geschehens zwischen Mann und Frau. Soweit sich dies auf vital-sinnlicher Ebene bewegt, unterlaufen Hebbel selbst zwar immer wieder zu massive Töne, z.B. bei der Ballade im "Zitterlein" von 1836.²⁾ Überall bekundet sich jedoch dabei ein scharfer Blick für diese Dinge, z.B. bei der Analyse des geschlechtlichen Problems der "Emilia Galotti" - einer Analyse, die die innere Lage Judiths am Beginn des Dramas schon vorwegnimmt.³⁾ Auf diesem Gebiet fühlte er sich Schiller überlegen.

Andererseits ist es für ihn bezeichnend, daß er das Geschehen zwischen Mann und Frau fast nie allein auf vital-sinnlicher Ebene behandelt, sondern meist auch auf der sittlichen. Und zwar geht es ihm um eine Sittlichkeit, die der Natur der Frau entspringt und ihr entspricht. Das gilt auch von "Matteo", einer Novelle,⁴⁾ die Hebbel während der Zeit schrieb, als er an der "Judith" schuf. Eine Frau wird beim Ehebruch ertappt und taucht mit entblößtem Busen auf der Bildfläche auf. Zunächst jammert sie um den Liebhaber, den ihr Mann in schneller Rache niederstieß. In seiner Wut mißhandelt der empörte Gatte aber auch ihr Kind. Das bringt sie wieder zur Raison. Sie rutschte "auf ihren Knien herbei, nahm den Fuß ihres Mannes und setzte sich ihn stillschweigend auf den Nacken." Denn sie erkannte die Verwirrung, "die ein Weib, das die ehelichen Schranken leichtsinnig überspringt, in alle menschliche Verhältnisse hineinbringt."⁵⁾

Das erinnert an Hebbels heute nicht mehr ernst genommenes Wort, seine "Judith" richte sich gegen die "Weiberemanzipation".⁶⁾ Damit ist nichts anderes gemeint, als daß die Frau sich nicht von der Natur, von dem Natürlichen, von ihrer weiblichen Natur emanzipieren soll. Was ist die Natur des Weibes? "Durch Dulden Tun:

1) T 1861

3) T 1496, 1501

5) W VIII 213f

2) W VIII 57

4) W VIII 201ff

6) B II 103

Idee des Weibes." ¹⁾ Nicht handeln soll die Frau im Sinne des handgreiflichen Kämpfens. Ihre Aktivität beschränkt sich auf das Innerliche, auf die sanfte Gewalt. Die Aktivität des Mannes und der Frau zugleich berücksichtigt der Satz: "Das Drama schildert den Gedanken, der Tat werden will durch Handeln oder Dulden." ²⁾

Von allem Tun gilt aber dies: "Nur die nächste Folge einer Tat darf dem Menschen zugerechnet werden; alles andere ist Eigentum der Götter; sie tun, was ihnen gefällt und uns nicht gefällt." ³⁾ Oft sehen eine Tat und ihre Folgen andersaus, als der Mensch erwartete. Mit diesem neuen Angesicht der Tat und ihrer Folgen hat er sich dann nachträglich und in Gedanken auseinanderzusetzen. "Auf die Tat folgt der Gedanke, nicht umgekehrt. Die Tat ist der Stoff, an dem der Gedanke sich versucht." ⁴⁾ Die Frau wird nach der Tat um so besser mit ihr fertig werden, je mehr diese der Natur entsprach, je mehr sie eine Tat des Duldens war. Anders steht es oder sollte es doch stehen, wenn die Tat unweiblich war. Eine Frau, die das nicht einmal nachträglich bemerkt und als eine Schuld empfindet, ist selber unweiblich.

Ein unweibliches Weib ist nach Ansicht Hebbels Schillers Jungfrau. Das begründet er mit Erwägungen über die Natur des Weibes und mit Studien über die historische Johanna. ⁵⁾ Die geschichtliche Johanna "hatte zu keiner Zeit im Krieg einen Menschen getötet." ⁶⁾ Schiller dagegen legte seiner Jungfrau "einen förmlichen Trieb zum Würgen und Morden in die Seele, der sich nicht, wie es psychologisch gewesen wäre, bei dem Anblick des ersten Blutes, das sie vergoß, in sein Gegenteil umwandelt, sondern der sich erst bricht, als sie sich plötzlich, mitten im Gewühl der Schlacht und in der Hitze des Kampfes, in einen der Feinde verliebt." ⁷⁾

Daß bei Judith die Liebe anders wirkt und eine andre Rolle spielt, ist evident. Wie aber steht es mit dem Entsetzen über ihre Tat, über ihren Mord an Holofernes? Wenn sie eine echte Frau ist, wird sie über diese Tat entsetzt sein. In ähnlichem, noch wenig drastischem Kontrast zu Schillers Jungfrau sollte ja schon Hebbels neue Jungfrau "ein einfach edles Mädchen" werden, "das, nachdem Gott

1) T 1516 2) T 112; W IX 39 3) T 167 4) W X 395

5) Arno 1d, Gottfr.: Unpartheyische Kirchen- und Ketzer- Historie; Schlegel, Friedr.: Gesch. d. Jungfrau von Orl., 1802; Görres, Guido: Die Jungfrau v. Orl., 1834/5 (nach Howard a.a.O. 325)

6) W IX 329 7) W IX 267

durch seinen schwachen Arm ein Wunder ins Leben gerufen, vor sich selbst, wie vor einem dunklen Geheimnis, zurückschauderte." ¹⁾ Sie sollte sich weiblicher verhalten als Schillers Jungfrau, genauso weiblich wie die geschichtliche Johanna.

Johanna nämlich war, "wie im Kampfe ganz ein Mann," ohne dabei freilich unweiblich zu sein, "nach demselben...nicht weniger ganz ein Weib. Sie ließ das" nur als Symbol mitgeführte "Schwert sinken, um mit zitternder Hand und mit weinenden Augen Wunden zu verbinden." ²⁾ - "Ich bin bestimmt, Wunden zu schlagen, du, Wunden zu heilen," sagt Holofernes dann zu Judith. ³⁾

Hier liegt die Analogie der Situationen, in denen Schillers Jungfrau, die geschichtliche Johanna und Judith sich befinden. Alle drei halten in der Hand ein Schwert. Alle drei stehen damit außerhalb der Grenzen, die ihr Geschlecht vorzieht. Alle drei sind sie "emanzipiert." Doch sie alle tun mit ihrem Schwerte etwas anderes oder tun das gleiche doch aus anderen Motiven oder bewerten ihre Tat nachträglich anders. Sie sind zwar alle drei emanzipiert, doch sie sind es in verschiedener Weise. Und hier liegt die Möglichkeit zur Antithese, zur Analogieantithese.

Wie unterscheiden sich schon Schillers Jungfrau und die historische Johanna! "Johanna war ein von Gott emanzipiertes Weib, und daß sie dies war, zeigte sie nicht dadurch, daß sie dem männlichen Geschlecht seine Privilegien abzudisputieren und sich von den sanften untergeordneten Pflichten des ihrigen zu dispensieren suchte, worin man jetzt den Triumph der Weiblichkeit zu erblicken glaubt; sie zeigte es dadurch, daß sie, wenn der Geist, der das Ungeheure von ihr verlangte, sie, nachdem sie es ausgerichtet hatte, befriedigt verließ, sich schüchtern und eilig in das Innerste ihrer keuschen, stillen Natur wieder hineinflüchtete und daraus, wie aus einer sicheren Burg, erst dann errötend wieder hervorkam, wenn die Not es erheischte. Unsere emanzipationssüchtigen Weiber..." usw. ⁴⁾

Dagegen Schillers Jungfrau überspringt die Schranken ihres Frau-seins. Sie gibt ihr Frausein auf. Das ist unnatürlich. Genauso unnatürlich ist es, wie sie plötzlich und vorübergehend wiederum als Frau sich zeigt. Nirgends wird das Wunderbare, das sie tut, sichtbar von ihrer menschlichen Natur getragen. Das aber gerade

1) B I 170 2) W IX 298 3) W I 53 4) W IX 298

fordert Hebbel. Johanna überschreitet ihre Grenzen. Sie hört deshalb jedoch nicht auf, eine echte Frau zu sein. Sie fühlt sich in ihrer Rolle gar nicht wohl und übernimmt sie aus Gehorsam, allerdings nicht nur: die allgemeine Not veranlaßt sie, das Ungeheure durchzuführen, das ihr aufgegeben ist.

Vor allem aber: stets bleibt sie gebunden an ihr Frausein. Ihre menschlich-weibliche Natur durchdringt und trägt das Ungeheure. Auf diese Verflechtung des Ungeheuren mit dem Natürlichen kam es Hebbel an, "weil gerade bei abweichenden Erscheinungen jede Übereinstimmung mit dem Gewöhnlichen so wohltuend und beruhigend ist, und weil das Wunderbare seine schönste Wirkung eben da erst äußert, wo es sich wieder mit dem Allgemeinmenschlichen verflucht, ja sich als aus diesem entsprungen darstellt."¹⁾

Das Wunderbare, Ungeheure ist nach Hebbel also durchaus möglich. Warum sollte er es dann als bloß natürlich, psychologisch zu entlarven suchen? Es ist für ihn ja mit dem Natürlichen, Psychologischen nicht bloß vereinbar, sondern sogar verbunden. Erscheinen also einmal beide Sphären bei ihm miteinander verbunden, so darf man die natürliche nicht ausspielen gegen die wunderbare. Beide gehören ja vielmehr zusammen. Das spricht gegen das heute übliche Verständnis der "Judith". Und es sieht darum nicht besser aus, wenn man nun die Frage stellt: warum wollte Hebbel eine neue "Jungfrau" schaffen, und warum schuf er stattdessen seine "Judith"?

Er wollte eine Jungfrau schaffen, die - analog zu der Johanna der Geschichte und der Jungfrau Schillers - wohl das Ungeheure vollbringt und dabei die Grenzen ihres Frauseins überschreitet, die aber andererseits - wieder analog zu der Johanna der Geschichte, doch antithetisch zu der Schillerschen - dabei echt weiblich bleibt, das Wunderbare aus natürlichen Motiven tut und das Unnatürliche daran als Last empfindet.

Was wäre damit getan gewesen? Zwei Frauen hätten einander gegenübergestanden, so fern und so verschieden, daß sie kaum noch etwas miteinander zu tun gehabt hätten; so wenig analog, daß die Antithese kaum spürbar gewesen wäre. Johanna wäre sich und ihrer weiblichen Natur in allem Tun zu treu geblieben, als daß sie Schillers Jungfrau hätte widerlegen können.

1) W IX 287

Das konnte allein eine Frau, die 1. analog Johanna und der Jungfrau wohl das Ungeheure tut und die Grenzen ihres Frauseins überschreitet, die 2. wie Johanna, aber antithetisch zu der Jungfrau, das Wunderbare aus natürlichen Motiven tut, die 3. über die Johanna noch hinaus und analog der Jungfrau dabei in einen schroffen Widerspruch zu ihrer Weiblichkeit gerät, die schließlich 4., antithetisch zu der Jungfrau, diesen Widerspruch als Schuld empfindet, wozu Johanna keinen Anlaß hat.

Es kam also darauf an, der Frau einen solchen Anlaß zu geben. Sie mußte so wie Schillers Jungfrau ein blutiges Schwert in Händen halten, mit diesem Schwert jedoch aus menschlich-weiblichen Motiven schlagen und diesen Schlag nachher verabscheuen als eine Schuld vor der Natur. Eine Frau von solcher Art und in solcher Lage ließ sich aus der historischen Johanna nicht machen, wohl aber aus der Judith des Alten Testaments.

Die Analogieantithese zwischen Schillers Jungfrau und der Judith besteht danach in folgendem. Jedesmal handelt es sich um eine "Frau, die den ihr angewiesenen Kreis mit dem diesem geradezu entgegengesetzten vertauscht." "Während aber die Jungfrau mit einem "förmlichen Trieb zum Würgen und Morden" "sich in Schlacht und Kampf stürzt", sagt Judith: "Wenn alle Männer in der Gefahr nichts sehen als die Warnung, sie zu vermeiden, dann hat ein Weib das Recht erlangt auf eine große Tat! Sie sieht also nicht über den Mann und über sein größeres Recht hinweg." Sie "ist ein wirkliches Weib, das sich verirrt und dafür gestraft wird." Jene dagegen macht "von vornherein den Sprung über die Schranken hinaus." Sie ist eine "Verirrung der Natur selbst, die einen Hermaphrodit in ihr geschaffen hat."¹⁾

Eins der Zitate stammt von 1849, aus einer Theaterkritik, in welcher Hebbel Schillers Jungfrau mit einer andern Frau in ähnlicher Lage vergleicht. Und da nimmt die Jungfrau den Platz ein, den Hebbel, wo es um die Jungfrau und um Judith geht, der Judith einräumt! Das Verdienst der Judith kommt da auch der Jungfrau zu. Das zeugt nicht nur von einem Wandel, den Hebbels Schillerbild durchmachte. Es zeugt darüberhinaus auch von der tiefgreifenden Analogie zwischen Schillers Jungfrau und Hebbels Judith.

Hebbel sah die "Jungfrau" stets als Vorläuferin der "Judith" an. Seiner Meinung enthält sie schon das Problem, das er dann selbst

1) W IX 267; XI 283f; T 1944

gestaltete. Deshalb konnte er sagen, Schillers Intentionen seien "allgemeingültige" gewesen, und sie würden auch mustergültig entfaltet: "der Bau seiner Tragödie ist unanfechtbar." Selbst die Motivierung wird als "abgrundtief" gepriesen. Nur "die Ausführung im einzelnen" lasse zu wünschen übrig.¹⁾

An dieser Ausführung im einzelnen stieß er sich als junger Mensch. Sie wollte er mit seiner "Judith" übertreffen. Die Problemstruktur hingegen glaubte er zu übernehmen. In der Tat bleibt sie dieselbe, wo er 1837/38 über seine eigene neue "Jungfrau" spricht, 1838 und 1840 über die geschichtliche Johanna, 1840 über seine "Judith", 1849 über Schillers "Jungfrau". Es führt irre, wenn er 1837 sagt: "Meine Idee hat mit der Schillerschen durchaus keine Verwandtschaft."²⁾ Die Problemstruktur gerade bleibt dieselbe. Nur die Bewertung der Positionen, die Lösung des Problems im einzelnen verändern sich.

Es spielt sich hier dasselbe ab wie sonst. Hebbel unterstellt dem Klassiker seine eigenen Ideen. Er findet, Schiller wollte wohl das Richtige, führte es jedoch nicht richtig aus. Auch die Jungfrau greift erst dann zum Schwert, "wenn im Kampf die Mutigsten verzagen."³⁾ Und das Ungeheure ist auch hier natürlich, psychologisch wohl begründet. "Denn ihre Brust verschließt ein männlich Herz." "Sie ganz allein, die löwenherz'ge Jungfrau, stritt mit dem Wolf und rang das Lamm ihm ab."⁴⁾ Und auch sie fühlt sich nicht wohl in ihrer urweiblichen Rolle: "Ich bin nur eine Jungfrau, eine Schäferin....Doch weggerissen von der heimatlichen Flur, vom Vaters Busen, von der Schwestern lieber Brust, muß ich hier, ich muß - mich treibt die Götterstimme, nicht eigenes Gelüsten - euch zu bitterm Harm, mir nicht zur Freude, ein Gespenst des Schreckens, würgend gehn, den Tod verbreiten und sein Opfer sein zuletzt."⁵⁾

Doch alles das bleibt Ansatz, Andeutung. Die Wirklichkeit des ganzen Werkes wird davon nicht durchtränkt. Im Gegenteil. Sie widerspricht den vorgeblichen Intentionen Schillers. So ist die "Judith" eine Antithese zu der "Jungfrau". Sie behandelt dasselbe Problem, nur konsequenter, besser. Sie rollt es anders auf, bewertet seine Positionen anders und gibt ihm eine andre Lösung.

1) W XI 282ff

3) S V 27

5) S V 77

2) B I 216

4) S V 19f

Gewiß, beide Frauen bringen Gottes Feind bzw. Gottes Feinde um und geraten dadurch in Konflikt mit der Natur, mit ihrer natürlichen Bestimmung. Aber aufs Ganze gesehen vollbringt die Jungfrau ihre Taten aus unnatürlichen, unweiblichen Motiven, Judith hingegen auch aus solchen, und im entscheidenden Moment allein aus solchen. Da geht es um das Natürliche, das Weibliche. Und dann die metaphysische Konsequenz, die Antithese gegen Gott und Christentum: die Schuld der Jungfrau liegt in ihrem Rückfall ins Natürliche, ins Weibliche, die Schuld der Judith in der Tat, die zwar einem weiblichen Motiv entspringt, aber selber dennoch gegen die Natur und gegen die Natur der Frau verstößt. Entsprechend liegt das Verdienst der Jungfrau darin, daß sie das natürlich-Weibliche dann wieder überwindet, das der Judith darin, daß sie den Verstoß gegen die ewige Ordnung der Natur als eine Schuld empfindet und sich darüber auch nicht täuschen läßt dadurch, daß die Tat von ^{Gott} gewollt ist.

Dies letzte ist es, wodurch die Jungfrau und ebenso die Judith des Alten Testamentes sich gerechtfertigt glauben. Beide orientieren ihr Empfinden an der gleitenden Wertskala. Der göttliche Zweck heiligt ihnen die unnatürlicheⁿ, unweiblichen, unmenschlichen Mittel. In ideologischer Begeisterung verstoßen beide gegen die Natur. Sie sehen darin ihr Verdienst. Die biblische Judith ist "ein fanatisch listiges Ungeheuer, sie singt und tanzt drei Tage lang um die Bundeslade und gibt die Versicherung, daß sie... keineswegs verunreinigt worden sei." Das eben ist pervers. Denn "ein Weib, das eine so ungeheure Tat nicht noch vor der Vollbringung bezahlt, das vorher nicht moralisch und sittlich dasselbe leidet, was sie ihrem Feind nachher physisch zufügt, ist alles, nur keine tragische Heldin."¹⁾

Das war tiefgreifend zu ändern. Und das Umgekehrte eben wird die "Tugend", wird das "Fundament", nur "dadurch wird die Tat der Judith menschlich, daß sie sich selbst rächt, daß sie Mord gegen Mord setzt. Hätte sie nicht ihr Selbst an Holofernes verloren, so würde ihre Tat durchaus abscheulich sein!"²⁾ Durchaus abscheulich also wäre ihre Tat, würde sie sie um Gottes und des Volkes willen tun, wie die Jungfrau und die biblische Judith. Wenn Judith Holofernes also nicht aus religiösen und patriotischen Motiven tötet, so will Hebbel damit keineswegs ihre beklag-

genswerte Gottferne dartun und ihre bedauerliche Verstricktheit ins bloß Irdische, sondern ihre Verbundenheit mit dem entscheidend Wesenhaften, mit dem Menschlichen, mit dem, was ihr Verhalten einzig und allein rechtfertigen kann.

Es ist ja klar, eine Frau, die Männer tötet, bedarf der Rechtfertigung. Eine erfolgsgekrönte nationale, ja göttliche Mission lohnt solchen Einsatz wohl, bedeutet eine objektive Rechtfertigung der Tat. Sie kommt der Jungfrau Schillers zu und auch der biblischen Judith. Anders steht es mit der subjektiven Rechtfertigung. Vorsätzlich darf eine Frau sich an der Natur so schwer nicht vergehen, auch nicht um des Volkes oder Gottes willen. Judith und die Jungfrau tun das aber. Darum gibt es für sie keine oder doch keine hinreichende subjektiv-menschliche Rechtfertigung. Hebbel rechtfertigt hingegen seine Judith dadurch, daß er sie den Holofernes töten läßt aus Rache für die Untat, die er vorher an ihr beging. Er rechtfertigt sie durch die ebenso berühmte wie mißdeutete "Verwirrung der Motive," "ohne die sie eine Katze" wäre, und durch "die Ableitung der Tat aus eben dieser Verwirrung." Dadurch allein wird die Tat eine wahrhaft "tragische." Und das allein ist des Dramas "ganzes Verdienst."¹⁾

Liegt Judiths subjektives Verdienst gerade in dem, was die Schuld der Jungfrau ausmacht - im Rückfall ins Natürliche und dann im Schuldgefühl vor der Natur -, so müßte Judiths Schuld in dem bestehen, was das Verdienst der Jungfrau ist, nämlich subjektiv die Überwindung des Natürlich-Weiblichen in ihr und objektiv der Mord am Manne. Von der subjektiven Schuld ist Judith frei durch jenen Wandel der Motive. Um die objektive Schuld kommt sie aber nicht herum.

Hebbel meint, das gelte auch von Schillers Jungfrau. Hier wie dort komme es ja darauf an, "das der gewöhnlichen Ordnung der Dinge momentan entrückte Individuum durch die von ihm ausgehende Tat in einen Konflikt mit sich selbst zu versetzen, der es dieser Ordnung am Ziel seiner Laufbahn wieder unterwirft."²⁾ Strukturell gleichen sich die Situationen Judiths und der Jungfrau auch. Ja, sie gleichen sich auch inhaltlich, sofern die Jungfrau ebenso wie Judith den Forderungen der Natur erliegt, denen beide sich entzogen. Für Judith ist dies schon das letzte: daß sie der Natur sich wieder unterwirft. Der Jungfrau aber kommt es darauf an,

1) W XI 61

2) W XI 284f

sich aus solcher Unterwerfung unter die Natur zu lösen und sich zuletzt der Gottheit wiederum zu unterwerfen, deren Forderungen sie sich ja entzogen hatte, als sie denen der Natur erlag.

Die letzte, die entscheidende Instanz ist für Judith die Natur und damit auch Gott, der Hüter ihrer ewigen Ordnung. Hier, bei der Jungfrau, ist es Gott, der Lenker der Geschichte und Regulator der gleitenden Wertskala. Hebbel sagt: vernichtet wird "das mit der Vollbringung beauftragte Individuum wegen einer partiellen Verletzung des sittlichen Gesetzes."¹⁾ Bei Schiller heißt das: die Jungfrau wird vernichtet, weil sie einmal der Natur zuliebe vor dem sittlichen Gesetz versagt, das Gehorsam gegen Gott verlangt. Bei Hebbel heißt das umgekehrt: Judith wird vernichtet, weil sie vor der ewigen Ordnung der Natur versagte, die der Frau den Mord verbietet, besonders an dem Manne, den sie liebt, und auch dann, wenn Gott von ihr diese Mordtat fordert.

Auch v. Wiese sagt in ungefährem Anschluß an die Äußerungen Hebbels, Judiths Tat erscheine "als Schuld gegen die Natur und damit auch gegen Gott."²⁾ So erscheine sie jedoch allein vom "Menschen aus gesehen", von welcher "Seite aus gesehen" "sich das gesamte Geschehen in den psychologischen Relativismus einander zerreißender Geschlechtspositionen" auflöse.³⁾ Die "Schuld gegen die Natur und damit gegen Gott" wird hier nicht in ihrer ethisch-metaphysischen Bedeutsamkeit erfasst und ernstgenommen, weil man gar nicht weiß, was die ewige Ordnung der Natur bedeutet und daß sie zugleich ausgespielt wird gegen Gott.

Hebbel will sagen: eine von Gott zu Männertat berufene Frau wird schuldig - nicht wie die Jungfrau dadurch, daß sie die Tat einmal oder überhaupt unterläßt, sondern gerade dadurch, daß sie sie vollbringt. Sie wird schuldig, indem sie Gott dient, freiwillig oder unfreiwillig. Dadurch, daß diese Schuld dem Volke und Gott nützt, wird sie objektiv z.T. gerechtfertigt. Trotzdem bleibt sie selber objektiv bestehen. Der göttliche Zweck heiligt nicht das unnatürlich-widersittliche Mittel. Die gleitende Wertskala gilt nicht. Judiths Tun ist gut vor Gott, aber es bedeutet schwere Schuld vor der Natur und damit auch vor Gott - trotzdem! Deshalb kann es Hebbel gar nicht darum gehen, Judiths Berufungsglauben zu entlarven als subjektive Illusion. Vielmehr braucht er es als notwendige Voraussetzung, daß Judith sich mit Recht berufen

1) W IX 61

2) Schiller und die dts. Trag. 211ff

3) 12.II 587

fühlt.

Judith ist genauso wie die Jungfrau von Gott dazu berufen, den Mann zu töten, den sie liebt. Die Jungfrau empfindet es als Schuld, daß sie diesen Mann nicht tötet. Judith empfindet es als Schuld, daß sie ihn tötet. Hebbel meint: die Jungfrau empfindet falsch, die Judith richtig. Nur Judith hat das sittlich richtige Gefühl. Freilich setzt es sich erst mit und nach der Tat endgültig durch. Vorher wird es überlagert von der Ideologie, Gott mache rein, was an sich unrein sei; Gott heilige die Mittel, die seinen Zwecken dienen. Tatsächlich muß Gott aber solche Mittel nicht nur fordern, sondern sie zugleich verurteilen, sofern sie an sich böse sind. Nur weil Judith das im voraus nicht klar weiß, weil sie in der gewöhnlichen Ideologie befangen ist, kann sie die Tat vorbereiten, so weit vorbereiten, daß sie sie schließlich tun muß, wenngleich aus völlig anderen Motiven. Sie handelt dann nicht aus politisch-patriotisch-religiösen Motiven und nicht um des geschichtlich-zeitlichen Gesamtinteresses willen, sondern aus natürlich-sittlichen Motiven und um des ewig-sittlichen Gesamtinteresses willen. Ihm zuliebe vergeht sie sich am natürlich-sittlich Höheren - doch sie empfindet dies Vergehen auch als Schuld.

Die Jungfrau kann sich zuletzt auf patriotisch-religiöse Autoritäten berufen. Judith kann das nicht. Sie steht einsam da. Es ist jedoch die Frage, ob sie deshalb wirklich, wie man heute meint, "am Ende alles: Gott, ihr Volk..., und sich selber verloren" hat.¹⁾ Es ist die Frage, ob sie wirklich ethisch-metaphysisch ärmer dasteht als die Jungfrau Schillers. Es ist die Frage, denn sie kann von sich sagen, daß sie ihre Schuld vor der Natur empfinde, während die Jungfrau davon gar nichts ahnt. Sie ahnt davon genausowenig wie die Forschung, die ja gar nicht weiß, daß es bei Hebbel die ewige Ordnung der Natur gibt, und was die bedeutet. Damit kehrt sich das übliche Bild aber gerade um. Nach Hebbel steht die Judith turmhoch über der Jungfrau - nicht nur, weil ihr Empfinden wahrer, sondern auch, weil es ethisch-metaphysisch reicher, feiner ist. Hat doch die Jungfrau überhaupt gar kein Gefühl für das Problem und das Rangverhältnis beider Positionen, nämlich zwischen Gott und der Natur. Verletzt sie doch im Namen Gottes und des Volkes die Natur, als sollte das so sein.

1) Fricke: Judith 26

Es soll aber nicht so sein. Und soll es doch einmal so sein Gott und dem Volk zuliebe, so führt das eben zum Konflikt. Daß der nicht rein zu lösen ist, bekommt auch die Jungfrau äußerlich zu spüren. Innerlich wird sie dem aber nicht gerecht.

Um der politischen Notwendigkeit oder um Gottes willen einen natürlichen, sittlichen Wert verletzen: das darf tun, wer sich natürlich-menschlich schon vollendete und wer der Natur nicht so verbunden ist wie eine Frau. Das darf der Mann, der reife Mann, darf Herzog Ernst. Er weiß, was er da tun will, weil er es tun muß. Er weiß, daß sein Verdienst darin bestehen muß, eine objektive Schuld auf sich zu laden. Und es ist sein subjektives Verdienst, daß er diese Schuld empfindet. Er handelt, wie eine Frau, wie eine unerfüllte Frau nicht handeln kann; er handelt, nachdem er den Tod antizipierte.

Judith antizipiert den Tod erst nach der Tat. Erst nach der Tat wird ihr bewußt, was sie getan hat; wird ihr bewußt, daß auch eine Schuld ist, was sie bisher ausschließlich als Verdienst ansah. Hätte sie das vorher gewußt, hätte sie die Tat nicht tun können noch dürfen. Objektiv, um des Geschichtlich-Zeitlichen willen, muß sie zwar getan werden. Doch Judith kann und wird allein dadurch gerechtfertigt, subjektiv gerechtfertigt werden, daß sie zuletzt doch nicht um des Zeitlich-Geschichtlichen, um Gottes und des Volkes willen handelt, sondern um ihrer Ehre willen, um des Natürlich-Ewigen, des sittlich Fundamentalen willen.

Sie tötet den Verletzer ihres Ichs und der ewigen Ordnung der Natur, damit zugleich und ungewollt auch den, der Gottes Heilsplan stört. Sie tut, was getan werden muß im geschichtlichen Gesamtinteresse. Sie tut es aber nur, weil es auch im sittlichen Gesamtinteresse nötig ist. Das nimmt ihr die subjektive Schuld. Um die objektive, um die Verletzung des Natürlich-Sittlichen, kommt sie nicht herum, obwohl sie dies verletzt, indem sie eintritt für die Fundamente des Natürlich-Sittlichen. Indem sie nämlich ihre Ehre rächt, verletzt sie zugleich das fundamentale Gebot, daß eine Frau nicht töten darf, und zugleich das Natürlich-Höhere: die Liebesgemeinschaft. Doch sie muß es tun. Das ist ihre Tragik.

Ihre Tragik besteht also nicht, wie man bisher meinte, darin, daß sie um ihrer selber, statt um Gottes und des Volkes willen handelt, daß sie demnach vor Gott schuldig würde oder Gott entrückt werde. Vielmehr besteht sie darin, daß sie den Mann ermorden muß, dem sie gehört, daß sie also vor der ewigen Ordnung der Natur sich schuldig macht - und das, indem sie dieser Ordnung gerade dient, ja indem sie ungewollt auch Gott und ihrem Volke dient. Daß das an ihrer Schuld nichts ändert, daß der Erfolg, der heilige Zweck die Mittel doch nicht heiligt, daß die Wertskala nicht gleitet, sondern fest ist - das soll "Judith" bezeugen im Widerspruch zur "Jungfrau", zu Schiller und zum Christentum.

Gott muß als Hüter der Natur verurteilen, was er als Lenker der Geschichte selber fordern muß. Er kann sein Werkzeug vor dem Untergang nicht schützen. Tragisch ist dies Werkzeug, weil es Gott und der Natur nicht dienen kann, ohne zugleich schuldig zu werden vor Gott und der Natur. Und tragisch ist auch dieser Gott, ist diese Welt, in der der Mensch sich manchmal schuldig machen muß, wohin er sich auch wendet. So tut die "Judith" wirklich, was Hebbel an Johanna aufging: sie eröffnet "den Blick in die ewige Ordnung der Natur, die die Gottheit selbst nicht stören darf, ohne es büßen zu müssen."

IV. J u d i t h s S c h u l d . D i e H a u p t s z e n e

Alles, was diese Untersuchung bisher erarbeitete, ergibt ein Fundament, auf welchem Hebbels Selbstausslegung sich ganz zwanglos und harmonisch zu einer runden Judithinterpretation ausbauen läßt. Das Werk hat allerdings das letzte Wort. Nun soll es zu Worte kommen, und zwar gleich mit der Hauptszene, den Vorgängen, die sich im V. Akt unmittelbar nach der Tat abspielen. An ihnen glaubte man erweisen zu können, daß Judith sich schuldig fühle nicht so sehr wegen der Tat, als vielmehr wegen der Motive, wegen des Wandels der Motive, also wegen der Untreue gegen Gott und dessen Auftrag. Von hier ergab sich dann das weitere Verständnis des gesamten Dramas.

Ziegler sagt: "Vernichtet ist Judith, weil sie erkennt, daß sie von Gott absolut getrennt ist durch ihr Rachebedürfnis, durch

die Treulosigkeit ihrer Sinne,...durch das Verlangen nach Ruhm, ...durch die Erkenntnis also: 'Nichts trieb mich als der Gedanke an mich selbst.'"¹⁾ Wie viele andere vor ihm läßt Ziegler die Schuld des Weibes, welches handelt, aus dem Spiel und erst recht natürlich auch die bisher unbekannte Schuld des Mordes am geliebten Manne. Stattdessen hebt er wie so viele vor ihm klar hervor, "daß Judith ja gar nicht über die Tat selbst, sondern über die Motive der Tat in einen Konflikt gerät und nie das Getane an sich ...bereut."²⁾

Danach gerät Judith also erst in Konflikt, wird sie von Reue erst bedrängt, als sie den Wandel der Motive einsieht - nicht eher, nicht schon gleich nach der Tat. Nur und erst in "der Erkenntnis, daß sie nicht um ihrer göttlichen Sendung, sondern bloß um ihres kleinen Menschseins willen gehandelt hat, will Judith...sich töten lassen oder wahnsinnig werden,"³⁾ also nicht eher, nicht gleich nach der Tat. Damit steht und fällt die Auslegung der "Judith" als eines Dramas des enttäuschten christlichen Idealismus. Nach dem, was diese Untersuchung bisher zeigte, müßte die "Judith" sich jedoch von einer durchaus positiven Position her gegen Christentum und Idealismus wenden: von der ewigen Ordnung der Natur her. Judith müßte danach ihre Schuld gerade nicht in dem verdienstlichen Wandel der Motive sehen, sondern gerade in dem Getanen an sich. Dann aber müßte sie gleich nach der Tat, bevor sie den Motivwandel bemerkt, das Getane schon bereuen und deshalb in Konflikt geraten.

So bringt Judiths Verhalten gleich nach der Tat schon eine bedeutsame Vorentscheidung um die Auslegung des ganzen Werkes und um das Verständnis der Tragödie Hebbels. Es geht um den Text. Stützt er die herkömmliche oder die neue These? Elise Dosenheimer steht zwar selber noch im Bann der ersten, erkennt jedoch bereits vor Ziegler, daß der Text auch eine andere Auslegung erlaubt. Sie gibt zunächst die herkömmliche, die christlich-idealistische Version. Doch dann fährt sie fort:

"...wenn auch das Schuldgefühl im eben gekennzeichneten Sinn die letzte tragische Erfüllung bedeutet, so hatte sich, wie wir sahen, Judith bereits um der Tat willen vernichtet gefühlt, bevor ihr deren letzter Antrieb bewußt geworden war....Schon vorher ist sie...entsetzt lediglich vor der Tat als solcher,

1) MuW 22f

2) MuW 23, Anm.30

3) MuW 23

und zwar in einer Weise, die uns durchaus zu der Auffassung berechtigt, daß Judith, setzen wir den Fall: jenes letzte Motiv sei gar nicht in ihr Bewußtsein getreten, auch ohne das den Kreis ihrer tragischen Bestimmung erlebt und vollendet hätte."1)

So steht Meinung gegen Meinung. El. Dosenheimer stützt sich übrigens nicht allein auf den Text, sondern auch auf Hebbels Kommentare, die ja tatsächlich ihre Meinung nahelegen. Doch auch die Gegenseite stützte sich seit je auf Hebbels Selbstausslegung, so sehr sie das bestreitet. Es gibt da nämlich ein paar Stellen, die man so verknüpfen kann: 1) Judith ist sich "in dem ungeheuren Moment...nur ihrer persönlichen Gründe bewußt". 2) Sie erkennt, daß sie "das Rechte aus unrechten Gründen getan" hat und zweifelt 3) daran, ob "die Tat von Gott ausging."2)

So aus dem Zusammenhang genommen und verbunden, könnten die Zitate wohl die idealistische Auslegung stützen. Doch sie können ebenso die hier vertretene Ansicht bestätigen. 1) Daß Judith sich bei der Tat nur persönlicher Gründe bewußt ist, bedeutet nicht, daß die Tat nur durch persönliche Motive zustandekommt. Es bedeutet nur, daß Judith zuletzt aus den Motiven handelt, die sittlich allein vertretbar sind, auch wenn vorher noch andere Motive eine Rolle spielten. 2) Daß sie das Rechte aus unrechten Gründen tut, heißt nicht, daß die Gründe, die unmittelbar die Tat herbeiführen, deshalb unrecht seien, weil sie nur persönlich sind. Hebbel nennt die unrechten Gründe: es ist die Überschreitung der gesetzten Grenzen. Die vollzog sich aber schon, als Judith den Auftrag übernahm; und sie vollendete sich nur, als sie die Tat vollbrachte. Diese Überschreitung ist ein Vergehen an der Ordnung der Natur. Sie ist der unrechte Grund, genauer, die unrechte Tat, die das Rechte bewirkt, nämlich den von Gott verlangten Mord an Holofernes. Der Dualismus der Werte an eindunddemselben Tun, das mögliche Ineinander von Recht und Unrecht, wird hier angedeutet. 3) Daß Judith zweifelt, ob die Tat von Gott kam oder nicht, ist danach sehr verständlich. Wie kann Gott fordern, was er selbst bestrafen muß? Es ist die gleiche Frage, die das Werk seinem Betrachter aufgibt; eine Frage, auf die das Werk so wenig eine Antwort weiß wie Judith - will man nicht den Aufweis des Dualismus in der Welt und in der Wertordnung, im Wesen selbst, als Antwort gelten lassen.

1) Dosenheimer: a.a.O. 33

Hebbels Kommentar lassen sich also mit der neuen These genauso gut verknüpfen wie mit der herkömmlichen. Was sagt nun der Text? Fühlt Judith sich erst schuldig, als sie den Wandel der Motive bemerkt, fühlt sie sich schuldig nur vor Gott, dem geschichtlichen Auftraggeber? Oder fühlt sie sich schuldig gleich nach der Tat, mithin vor der Ordnung der Natur?

Das Haupt des Mannes ist gefallen. Die Täterin triumphiert:¹⁾
"Ha, Holofernes, achtest du mich jetzt?" - Aber das ist schnell vorbei. "Mirza (wird ohnmächtig). Judith (von Schauern geschüttelt) Sie wird ohnmächtig - ist denn meine Tat ein Greuel...? (heftig) Wach auf...deine Ohnmacht klagt mich an, und das duldest du nicht!...Sei stark, Mirza, ich flehe dich an, sei stark! Jeder deiner Schauer kostet mich einen Teil meiner selbst; dies dein Zurückschwindeln, dies grausame Abwenden deiner Blicke, dies Erblassen deines Gesichts könnte mir einreden, ich habe das Unmenschliche getan und dann müßt' ich ja mich selbst... (Sie greift zum Schwert)".

Vor aller Reflexion auf die Motive ihrer Tat klagt Judith sich also an, etwas Unmenschliches getan zu haben, und will sich deshalb töten. Sie sucht sich über diese Schuld hinwegzutäuschen, will ihrem Schuldgefühl ein Ende machen zuerst durch den Tod, dann dadurch, daß sie das Geschehene erklärt und rechtfertigt mit den Motiven, die sie zur Tat veranlaßten, mit dem Preis, den sie selber für die Tat bezahlte, und mit dem Nutzen, den das Volk von ihrer Tat hat. Es sei schon hier betont, daß sie sich ausdrücklich nicht auf Gott beruft, dessen Beifall ihre Tat ja doch am höchsten rechtfertigen würde!

Von alledem, womit sie das Geschehene rechtfertigen möchte, bleibt nichts übrig. Zuletzt steht sie allein mit ihrer Tat, und die Tat zermalmte sie so, wie sie sie gleich nach der Vollbringung schon zermalmte. Judith wird also von der Tat nicht zermalmte, weil sie sich irgendwelcher unrechtmäßigen Motive bewußt würde, sondern weil alle ihre nachträglichen Rechtfertigungsversuche scheitern. Von Anfang an lastet das Getane schwer auf ihr. Auch bei geglückter Rechtfertigung hätte es auf ihr gelastet. Die Rechtfertigung sollte die Last nur mindern helfen. Das mißlingt. Gottes Beifall hat sie übrigens nie zu ihrer Rechtfertigung bemüht. Er kann ihr nicht als Illusion entlarvt werden und ihr da-

1) W I 71ff

mit nicht zum Anlaß sein, wegen des Getrenntseins von der Gottheit zu verzweifeln - wovon sie denn auch gar nichts sagt.

Zunächst sucht sie dem Geschehenen etwas von seinem Grauen zu nehmen dadurch, daß sie es als Heldentat hinstellt und daß sie auf den Preis hinweist, den sie selber zahlen mußte:

"Nicht wahr, Mirza, wenn's ein Greuel wäre, wenn ich wirklich gefrevelt hätte, du würdest mich das ja nicht fühlen lassen; du würdest ja, und wollt' ich selbst über mich zu Gericht sitzen und mich verdammen, freundlich zu mir sagen: du tust dir unrecht, es war eine Heldentat!...Es ist mehr als eine Heldentat; ich möchte den Helden sehen, den seine größte Tat nur halb so viel gekostet hat, wie mich die meinige."

Ohne Zweifel rechtfertigt die Vergewaltigung die Tat: subjektiv, weil Judiths beleidigte Ehre Rache fordert; objektiv, weil die Ordnung der Natur verletzt ist. Trotzdem verletzt auch Judiths Tat die Ordnung der Natur. Auch sie ist eine Schuld. So gibt die Berufung auf das selbst Erlittene ihr keinen Trost - Zeugnis für die objektive und hochgesinnte Denkweise der Heldin und ihres Schöpfers. Sie sucht weiter, sucht nach besseren Argumenten gegen die Stimme des Gewissens. Und da fällt es ihr wieder ein:

"Warum ich kam? Das Elend meines Volkes peitschte mich hierher ...O, nun bin ich wieder mit mir ausgesöhnt. Dies alles hatt' ich über mich selbst vergessen!" Sie redet sich ein, sie habe Holofernes aus patriotisch-heldischen Motiven umgebracht. Das würde ihre Tat in Hebbels Augen aber gerade zum abscheulichen Verbrechen stempeln. Gerade um sie sittlich zu retten, muß der Dichter ihr jenen Trost nehmen, muß er sie sagen lassen: "Dies alles hatt' ich über mich selbst vergessen!" Und dann "(langsam, vernichtet)...Nichts trieb mich als der Gedanke an mich selbst. ...Mein Volk ist erlöst, doch wenn ein Stein den Holofernes zerschmettert hätte - es wäre dem Stein mehr Dank schuldig als jetzt mir!"

Ihr Volk ist erlöst. Objektiv hat sich die Tat gelohnt. Später sagt Judith auch mit Recht: "Ihr seid mir Dank schuldig."¹⁾ Auf den objektiven Nutzen der Tat kommt es aber jetzt nicht an. Der liegt auf der Hand. Vielmehr kommt es darauf an, daß dieser objektive Zweck nicht das subjektive Motiv der Tat gewesen ist. Nicht um des Volkes, sondern um ihrer beleidigten Ehre willen

hat Judith Holofernes umgebracht. Das ist ihre subjektive Rechtfertigung; und um die geht es hier allein. Sie aber ändert ebenso wenig wie das Erlittene, wie der objektive Nutzen für das Volk etwas daran, daß der Mord an Holofernes eine objektive Schuld vor der Natur ist.

Er würde das eben auch sein, wenn Judith ^{ihn} begangen hätte um des Volkes willen. Aber dann hätte sie die subjektive Rechtfertigung eingebüßt, die ihr nun zuteil wird. Zwar dann könnte sie das Volk als Mitträger und Teilhaber an ihrer Schuld ansehen. Es würde aber gegen ihr sittliches Empfinden zeugen, wenn sie darin Trost fände. Denn eine Schuld bleibt ihre Tat trotzdem. Und nun, da sie sich allein und alleinverantwortlich als Täterin empfindet, droht das Schuldgefühl sie zu zermalmen. Nicht Dank, nicht Lohn hatte sie gewollt, als sie die Tat zu rechtfertigen suchte, sondern nur eine Linderung des lastenden Schuldgefühls. Selbst das bleibt ihr versagt: "Dank? Wer will den? Aber jetzt muß ich meine Tat allein tragen, und sie zermalmt mich!"

Daß dem so ist, macht wohl ihr Unglück, zugleich aber ihre Größe und tragische Würde aus. Die Jungfrau hat es zuletzt besser. Sie fühlt sich einig mit dem Volk und mit der Gottheit. Sie steht nicht allein wie Judith. Indem sie aber die Natur verletzt um Gottes und des Volkes willen, indem sie das Natürliche, die Stimme des Gewissens um Gottes und des Volkes willen unterdrückt, indem sie sich an der Natur vergeht, um Gott und dem Volk gerecht zu werden, geht ihr sittliches Gefühl vollständig irre. Denn so wie Judith macht sie sich in erster Linie schuldig vor der Ordnung der Natur. Doch sie tut es aus ideologischen Motiven und fühlt vor allem nichts von ihrer Schuld vor der Natur. Sie fühlt sich gerechtfertigt durch den Gehorsam gegenüber Volk und Gott. Ihre Wertskala gleitet und löst die Konflikte auf. Anders Judith. Sie verletzt zwar gleichfalls die Natur. Doch sie tut es aus natürlichen Motiven und im Interesse der Natur. Und vor allem empfindet sie auch ihre Schuld. Das ist ihr sittliches Verdienst.

Das eben sollen Judiths sonderbare Reflexionen nach der Tat beweisen: nicht um des Volkes willen tat sie das Ungeheure, Unnatürliche und Unsittliche, sondern aus natürlichen und sittlichen Motiven. Und sie weiß, wo ihre Schuld liegt: im Vergehen an der Ordnung der Natur. Vor ihrem Volke fühlt sie sich nicht schuldig. Sie fühlt sich nur allein. Und von Gott ist überhaupt die Rede nicht.

Mag sein, daß sie auch irgendwie an Gott denkt, wenn sie von dem Volke redet. Denn ihr Volk ist Gottes Volk. Die Sache ihres Volkes ist die Sache Gottes. Doch so wenig wie vor ihrem Volke, fühlt sie sich vor der Gottheit schuldig, sondern einzig und allein vor der Natur. Die Gottesproblematik, wie man sie an dieser Stelle zu erläutern pflegt, ist so nicht vorhanden. In einem völlig andern Sinne ist sie freilich wohl vorhanden. Judith fühlt sich schuldig auch vor Gott, weil sie sich schuldig fühlt vor der Natur - nicht also, weil sie seinem Auftrag untreu geworden wäre, sondern umgekehrt gerade weil sie tat, was er, der Lenker der Geschichte, forderte, (aus welchen Motiven immer) was aber er, der Hüter der ewigen Ordnung der Natur, bestrafen muß. Alle Versuche, die Tat zu rechtfertigen, scheitern. Wie schon gleich nach der Tat befallen Judith von neuem das Gefühl der Schuld und jetzt auch die Angst vor der rächenden Nemesis: "sie zittert, da sie daran erinnert wird, daß sie Mutter werden kann."¹⁾ "Mirza...Holofernes...Wenn du ihm einen Sohn gebierst: was willst du ihm antworten, wenn er dich nach seinem Vater fragt? Judith O, Mirza, ich muß sterben, und ich will's." Sie will es, "damit ihr Sohn sich nicht zum Mordtermord versucht fühle."²⁾

Sie will sterben des Mannes und des Sohnes wegen. Sie will sterben, nicht weil sie Gott, dem metaphysischen Auftraggeber, untreu geworden wäre, sondern weil sie den Ausgleich der unerbittlichen Gerechtigkeit für ihre Mordtat fürchtet. Von einer Schuld vor Gott wegen Untreue gegen dessen Auftrag war bisher noch keine Rede. Nun aber ist ausdrücklich die Rede von der Schuld vor Gott, dem Hüter des Gesetzes, von der Schuld gerade wegen Ausführung dessen, was sie für Gottes Auftrag hält: "Ich hab' die Welt ins Herz gestochen, (lachend) und traf sie gut!...Was Gott nur dazu sagt, wenn er morgen früh herunterschaut und sieht, daß die Sonne nicht mehr gehen kann und daß die Sterne lahm geworden sind? Ob er mich strafen wird? O nein, ich bin ja die einzige, die noch lebt; wo käme wieder Leben her? wie könnt' er mich töten?"

Doch wenn sie leben bleibt und einen Sohn gebiert, wird der sie vielleicht töten, weil sie seinen Vater tötete. Nichts treibt die Halbwahnsinnige im Wirbel um als der Gedanke an den Mann und den Mord, den sie an ihm verübte. "Komm, wir wollen wieder spielen, aber was beßres. Eben war ich ein böses Weib, das einen um-

1) T 1989

2) T 1989

gebracht hatte! Hu! Sag mir, was ich sein soll!...Mirza (deutet auf Holofernes) Sieh!...Judith Meinst du, daß ich's nicht mehr weiß? O doch! doch! Ich bettle ja bloß um den Wahnsinn, aber... finster wird's nicht....Sterben! Ha! Was jetzt in mir nagt, wird ewig nagen...es ist schon eins mit mir selbst, und es reicht aus für immer....(Sie deutet auf Holofernes) Auch der ist nicht tot! Wer weiß,...ob er sich nicht dadurch an mir rächt, daß er meinen schauernden Geist mit seiner Unsterblichkeit bekannt macht."

Der Mord an Holofernes, die Schuld vor der Natur und vor Gott, dem Hüter des Gesetzes: das erfüllt die Täterin und nicht, wie man bisher meinte, der Abfall von der göttlichen Mission, die Schuld vor Gott, dem Lenker der Geschichte. Wie aber verhält sich beides zueinander: die Schuld vor der Natur und der Befehl der Gottheit, sich zu vergehen an der Ordnung der Natur? Wie steht beides objektiv im Drama zueinander, und wie beurteilt Judith ihr Verhältnis? Um das zu ergründen, muß verdeutlicht werden, wie die Tat zustandekommt und wie Judith schließlich mit ihr fertig wird.

V. Die Voraussetzungen der Tat

1.

Judiths problematisches Verhältnis zu Gott und der Natur

Die moderne Forschung versteht Judiths Berufungsglauben als bloß subjektiv, als Illusion, und das ganze Drama als Ideologienentlarvung und -Kritik.¹⁾ Dabei stützt sie sich vor allem auf die Reflexionen Judiths in der Hauptszene. Es stellte sich jedoch heraus, daß dort von keiner Untreue des Werkzeugs gegen seinen göttlichen Auftrag die Rede ist, noch die Vorstellung von Gott als Illusion entlarvt wird. Die Hauptszene kann daher nicht mehr für das Bild der "Judith" zeugen, welches heute gilt.

Anders scheint es aber nach wie vor um die sog. Berufungsszene Anfang des III. Aktes zu stehen. Der Text scheint eindeutig zu erweisen, daß nicht Gott hier seinen Willen offenbart, sondern Judith die Berufung sich selber suggeriert. Wenn nicht die Hauptszene, so lieferte demnach doch die Berufungsszene den Erweis: Judiths Berufungsglaube und die Vorstellung von Gott im ganzen Werk sind nur Illusionen.

1) So Ziegler: Krise 3f, Fricke: Judith 26

Manchmal nehmen Ziegler und v. Wiese zwar ein objektives Wirken Gottes in der Welt des Dramas an. Im allgemeinen aber sind sie so wie Fricke davon überzeugt: Judith tut aus persönlichen Motiven, was sie um Gottes willen tun wollte. Sie folgt nicht Gottes Stimme, sondern ihrem eigenen Innern. Was sie für Gottes Stimme hält, "ist keine klare, gewisse und verständliche Stimme mehr, wie sie noch Johanna bei Schiller vernahm. Sie kommt nicht von oben, sondern sie dringt aus der brodelnden und verhüllten Tiefe ihres Inneren."¹⁾ Für Judith gibt es Gott nicht mehr. Folglich gibt es ihn auch nicht an sich im Drama.

Ob dieser letzte Schluß gezogen werden darf, ist jedoch sehr fraglich. Nach dem, was bei Gelegenheit der Tagebuchnotiz zur Jungfrau von Orléans zu sagen war, könnte Gott sehr wohl im Drama wirken, könnte Judith sehr wohl sein Werkzeug sein - auch wenn ihr Berufungsglaube auf fragwürdige Weise zustandekommt, auch wenn sie aus persönlichen Motiven handelt, ja selbst wenn sie gar nicht an Berufung dächte.

Nach Hegel wäre es sogar ganz unzumutbar, wollte Gott in seinen geschichtlichen Werkzeugen auch noch das Bewußtsein darum wecken, daß sie ihm zum Werkzeug dienten. Der Mensch vollbringe das Ungeheure eher aus eigenem Interesse, als um Gottes willen. Dazu paßt es, daß Judith Holofernes letztenendes nicht um Gottes und des Volkes, sondern um ihrer Ehre willen tötet.

Andererseits ist klar: ohne den Glauben, Gott habe sie zu dieser Tat berufen, ginge Judith nicht zu Holofernes, käme es gar nicht zur Tat. Damit erklärte sich dann auch von selbst, weshalb Gott Judith doch an die Berufung glauben ließe. In diesem einen Fall wäre das eben zweckentsprechend. Der Berufungsglaube führte Judith an den Ort der Tat. Und ihre persönlichen Motive führten die Tat selbst herbei. Man sieht: das eine schließt das andere nicht aus. Vielmehr kann eins ohne das andere nicht bestehen.

So wäre es nicht berechtigt, schon auf Grund von Judiths fragwürdigem Berufungsglauben und den persönlichen Motiven ihrer Tat zu folgern: Judith ist nicht Gottes Werkzeug; Gott wirkt nicht in dieser Welt, noch ist er in ihr vorhanden. Wenn man dennoch diesen Schluß zog, so deshalb, weil man die Vorgänge im Subjekt allein ernst nahm - und weil man dies Ergebnis für den geistesgeschichtlichen Rahmen brauchte.

1) Fricke: Judith 18

Hebbel aber wollte ein ganz anderes Ergebnis. Daß für Judith Gottes Stimme "keine klare, gewisse und verständliche Stimme mehr" sei, ist für Hebbel selbstverständlich. Es gehört zu seiner Antithese gegen Schiller, daß Gott sich nicht eindeutig klar äußert. Vor allem aber liegt ja seine Analogieantithese darin, daß für Judith die Forderungen der Natur und die Schuld vor der Natur am schwersten wiegen, so schwer, daß sie nicht aufgewogen werden können durch Gott und das Verdienst um Gottes Sache. Deshalb darf Judith Gott gar nicht verlieren. Sonst nämlich könnte die Entscheidung ihres Wertgefühls gar nicht die Entscheidung sein, die sie sein soll: eine Entscheidung gegen Gott zugunsten der Natur. Hebbels Analogieantithese zu Schiller konnte keinen toten Gott gebrauchen.

"Nietzsches furchtbares Wort...: Gott ist tot" will man aber heute "schon in der 'Judith'" vernehmen.¹⁾ Als Beleg dafür gilt neben der Haupt- und Berufungsszene das, was Judith Anfang des II. Aktes über ihr problematisches Verhältnis zur Gottheit sagt.²⁾ Hier äußert sich, so meint man, ein modernes "Bewußtsein, das in verzweifelt-gewaltsamer Flucht aus dem unerträglich werdenden Dasein" "noch den Namen Gottes hinausruft in die Nacht der Welt und doch nicht mehr weiß, ob es nur das Echo der eigenen Stimme ist, was es als Antwort zu vernehmen glaubt." "Religion entspringt noch einem echten Bedürfnis, ist aber zugleich ein fragwürdiges Produkt psychophysischer Komplexe und Verdrängungen geworden."³⁾

Auch das, was Judith über ihr problematisches Verhältnis zum anderen Geschlecht sagt, z.B. ihre Worte "Ein Weib ist ein Nichts", soll "aufs klarste" das moderne "Erlebnis der Nichtigkeit und Sinnlosigkeit des eigenen Daseins" aussprechen.⁴⁾ Judith suche ihrem Dasein "in der Gemeinschaft mit dem geliebten Du Gehalt und Wert, Sinn und Dauer zu gewinnen."⁴⁾ Das mißlingt. Und aus "der Fragwürdigkeit und Sinnleere, der Haltlosigkeit und Zerrissenheit des Daseins heraus drängt der Mensch zu Gott, um in ihm von der Qual der eigenen Endlichkeit und Bedingtheit erlöst zu werden."⁵⁾

Aus Judiths "Enttäuschungen, Verdrängungen" ergibt sich also "die Art ihrer Religion". Ihr "Glaube erscheint bereits der Hysterie bedenklich benachbart. Aus dieser Zweideutigkeit wird später die 'Berufung' der Judith erwachsen." So hat ihre menschliche und re-

1) Fricke: Judith 22

3) Fricke: Judith 19

5) MuW 17

2) W I 14, 18

4) W I 15-19; Ziegler : MuW 16

ligiöse Not, so hat ihr ganzes, "mehr auf Sigmund Freud voraus als auf das Alte Testament zurück"weisendes Seelen- und Sinnenleben "nichts mit der alttestamentlichen Judith und wenig mit der Jungfrau von Orléans zu tun, dafür aber um so mehr mit der Situation des Menschen im 19. und 20. Jahrhundert, dem, in die allseitigen Bedingtheiten des Seins und Bewußtseins verstrickt, das Jenseitige zu Schall und Rauch und Gott zum bloßen Namen ohne Kraft und Wirklichkeit wird."¹⁾

Alles, was Judith Anfang des II. Aktes sagt, soll allgemein für den Geist des 19. Jahrhunderts gelten. Es verlöre erheblich an solcher allgemeinen Gültigkeit, wäre es bedingt durch Judiths besondere Lage im Drama. Dann wäre es nämlich selbst etwas besonderes, dürfte nicht mit geistesgeschichtlichen Gemeinplätzen abgetan, sondern müßte besonders betrachtet und beurteilt werden. Andererseits erleichtert es solch allgemeine Auslegung sehr, genauso allgemein von der allein zeitgemäßen Unwirksamkeit und Unwirklichkeit Gottes in der Welt des Dramas zu sprechen. Es ist nun aber doch die Frage, ob Judiths religiöse Not und ihr problematisches Verhältnis zum anderen Geschlecht allgemeine oder besondere Gründe hat.

Schon ein flüchtiger Vergleich des oben Ausgeführten mit der Judith des II. Aktes gibt Anlaß zu Bedenken. Ist für Judith die Nichtigkeit des Daseins wirklich das erste, apriori? Erstrebt sie die Liebe erst aposteriori, um der Nichtigkeit des Daseins zu entinnen? Erscheint ihr nicht vielmehr ihr Dasein erst aposteriori sinnlos, und zwar darum, weil es ohne geschlechtliche Erfüllung blieb? Ist nicht diese von vornherein und apriori für sie werthhaft?

Gleiches gilt im Hinblick auf die Religion. Erstrebt Judith sie nur aposteriori, um die apriorische Nichtigkeit des Daseins überhaupt zu überwinden? Sucht sie sich durch die Religion nur "in etwa zu ersetzen, was das Leben ihr so unbegreiflich versagt hat"?²⁾ Muß sie dabei scheitern, weil sie ein Mensch des 19. Jahrhunderts ist? Oder ist ihr nicht vielmehr der religiöse Bezug genauso apriorisch werthhaft wie die Liebe; wird er ihr nicht nur deshalb gestört, weil ihr Bezug zum anderen Geschlecht gestört ist, weil das auf so unheimliche Weise geschah, weil also der Bezug zu Gott

1) Fricke: Judith 22, 26

2) Das. 18

sich auf den Bezug zum Mann erstreckt und erst mit diesem wiederherzustellen ist?

Sieht man auf den Zusammenhang des Dramas, so erheben sich die weiteren Fragen: Beruht Judiths Not als Frau auf der Situation des 19. Jahrhunderts oder nicht vielmehr auf dem besonderen Erlebnis ihrer Ehe? Und ihre religiöse Not - beruht sie auf einer allgemeinen Verschleierung des Göttlichen im 19. Jahrhundert oder nicht gleichfalls auf den unheimlichen Vorgängen der Hochzeitsnacht und ihrer Ehe? Die Hebbelforschung möchte diesen besonderen Zusammenhang nicht wahrhaben, um die Problematik des geschlechtlichen und religiösen Bezuges als für das 19. Jahrhundert allgemein gültig hinstellen zu können - und um in der Hochzeitsnacht sowie der Ehe, den Ursachen von Judiths Problematik, nur ja kein göttliches Wirken anerkennen zu müssen. Dann nämlich ließe sich das ganze daraus resultierende Geschehen nicht mehr "völlig aus seinem immanenten, nichts als menschlichem Motivationsgeflecht begreifen, ohne daß irgendwelche religiösen und transzendierenden Faktoren dazu benötigt würden", ¹⁾ sondern man würde derartige Faktoren brauchen. Womit die These, die "Judith" sei eine Tragödie des Nihilismus, in sich zusammenstürzen würde.

Für Ziegler bedeutet "das ganze Drama nichts als...die Auseinanderlegung" der notvollen Situation der Existenz schlechthin. Die Interpretation beginnt daher erst mit dem II. Akt. Denn erst hier beginnt jene "Auseinanderlegung." "Alles, was im Verlauf des zweiten Aufzuges" gesagt wird, hat nämlich "nur die Aufgabe, das Wesen der menschlichen Existenz im angedeuteten Sinne zur Darstellung zu bringen. Gleich zu Anfang geschieht das stimmungsmäßig durch Judiths Traumerzählung, die erfüllt ist von dunkler Ungewißheit und rätselhafter Bangnis. Es folgt Judiths Bericht von Hochzeitsnacht und Ehe." ²⁾

Und was bedeuten Hochzeitsnacht und Ehe? Bei Ziegler erfährt man nichts davon. Er umschifft die Klippe, indem er sich auf jene kurze Anmerkung beschränkt. V. Wiese spricht von der "seltsamen, bewußt unaufgeklärt gelassenen Brautnacht," mit der Hebbel Judith "ins Abnorme und Seltsame hinein" steigere, in einen sexualpsychologisch komplizierten Seelenzustand. ³⁾ Fricke nennt sie "ein seltsames...und nie ganz geklärtes Erlebnis...Eine geheimnisvolle, nie begriffene Macht" griff damals ein. ⁴⁾ Was für

1) Fricke: Judith 25 2) Ziegler: MuW 15f 3) Tragödie II 381

4) Fricke: Judith 17

eine Macht war das? Wollte Hebbel seine Leser Rätsel lösen lassen? Oder begriffen jene Forscher, die überall nach Gott suchen, nicht, daß Hebbel diese Macht als Gott kennzeichnen wollte gerade dadurch, daß er sie geheimnisvoll erscheinen ließ und nicht rational eindeutig?

Das setzt diese Interpretation voraus. Sie wird es später zu erweisen haben. In der Hochzeitsnacht glaubt sie zu sehen, wie Gott am Werk ist, Judith von langer Hand her vorzubereiten für ihren Auftrag. Sie ist das erste Moment in einer Kausalreihe, die der Erste Beweger hier in Gang setzt. Nicht zufällig setzt er beim Geschlechtlichen an. Ist dies nach Hebbel doch der Kern und Mittelpunkt der weiblichen Existenz. Ohne den Antrieb des spezifisch Weiblichen vermag die Frau das Ungeheure nicht zu tun.

Aus den unheimlichen Vorgängen der Hochzeitsnacht und Ehe entspringt die Problematik in Judiths Verhältnis zum Manne und zu Gott. Beides geht auf Gottes Einwirkung zurück; und beides dient den Zwecken Gottes. Judith selbst befindet sich dadurch, metaphysisch gesprochen, in ernster Spannung einerseits zu Gott und andererseits zu der Natur.

Von beiden ist am Anfang des II. Aufzuges die Rede. Von der Natur in Judiths Worten: "Ein Weib ist ein Nichts, nur durch den Mann kann sie etwas werden; sie kann Mutter durch ihn werden. Das Kind, das sie gebiert, ist der einzige Dank, den sie der Natur für ihr Dasein darbringen kann."¹⁾ Von Gott spricht Judith ebenfalls, so in der Traumerzählung. Sie ist nicht ganz so rätselhaft, wie man wohl möchte. Sie nimmt vielmehr das Kommende vorweg als ein Geschehen, bei welchem Gott im Spiele ist und den Menschen doch nicht vor Vernichtung schützen kann. Außerdem bemerkt Judith, daß auf Grund ihres bisherigen Schicksals ihr Verhältnis zu Gott unsicher und verkrampft geworden sei.

Zu Gott wie zur Natur befindet Judith sich in zweifelhafter Lage, sucht sie die rechte Ordnung wiederherzustellen - nicht etwa überhaupt erst herzustellen! Daß sie das versucht ist notwendig. Denn nur, wenn sie zu Gott drängt und auch zum Manne, wird sie zu Holofernes gehen und den Widersacher Gottes töten.

1) W I 19

Die Berufung

Holofernes ante portas!

"Ich mögt' ihn sehen! (für sich) Was sagt' ich da!"¹⁾ Das ist Judiths erste, zweifellos erotische Reaktion. Sie hört von seiner Vorliebe für schöne Frauen und lächelt: "mögt' es so sein! Dann braucht' ich ja nur zu ihm hinauszugehen, und Stadt und Land wäre gerettet!" Auch das ist zweifellos erotisch, aber zugleich auch patriotisch. Das Verlangen nach dem Mann und die Bereitschaft, sich einzusetzen für das Volk - beides geht hier schon zusammen und erzeugt die Vorstellung, den Holofernes aufzusuchen.

Das Weib in Judith drängt auf Wiederherstellung des gestörten Bezuges zur Natur. Die Gläubige in ihr drängt auf Wiederherstellung des gestörten Bezuges zu Gott. Der ganze Mensch drängt auf Erfüllung und Sinnggebung des bisher anscheinend verpufften Daseins hin. Doch all dies Drängen kann sich hier nur entfalten zusammen mit dem Willen, das Volk zu befreien: "Eine für alle, und eine, die sich immer umsonst fragte: wozu bist du da? Ha, und wenn er nicht meinetwegen kam, wär' er nicht dahin zu oringen, daß er meinetwegen gekommen zu sein glaubte? Ragt der Riese mit seinem Haupt so hoch in die Wolken hinein, daß ihr ihn nicht erreichen könnt, ei so werft ihm einen Edelstein vor die Füße; er wird sich bücken, um ihn aufzuheben, und dann Überwältigt ihr ihn leicht."

Hingabe für das auserwählte Volk und Hingabe an den alle überrasgenden Mann - eins geht in das andre über. Es ist ihr selbstverständlich, sich einzusetzen für ihr Volk. Aber sie, die große, starke Frau, zieht es außerdem auch zu dem großen, starken Mann. Fricke meint, die ungeheure Anziehungskraft, die der Mann schon aus der Ferne auf die Frau ausübe, sei modern. "Wie weit sind wir hier wieder vom Alten Testament entfernt! Wie tief im 19. und wie nah dem 20. Jahrhundert!"²⁾ Wie ist diese detaillierte Zeitangabe zu begründen? Doch ist es denn überhaupt ein modernes Phänomen, daß das "großgesinnte, unbefriedigte Weib" "unwillkürlich von der Nähe eines ihr ebenbürtigen, ihr an Kraft und Größe Überlegenen Mannes angezogen wird," den sie noch nicht einmal gesehen hat? Die größte, stärkste Frau dem größten, stärksten Manne! Judith verheißt sich Ephraim, wenn der den Holofernes tötet, weil dann er der Stärkste, Größte wäre. Ist das modern? Kann das nicht ebenso

1) W I 20

2) Fricke: Judith 20

oder gar noch eher archaisch, geradezu barbarisch sein?

Ephraim hat nicht das Format, den Gedanken anzunehmen, den Judith ihm abtreten will. So bemächtigt ^{sich} dieser Gedanke, zu Holofernes zu gehen und ihn umzubringen, ihres Herzens immer mehr und immer intensiver, und zwar weiterhin in der eigentümlichen Ambivalenz des Erotischen und Patriotischen. "Wie es möglich ist? Weiß ich's? Dann tät' ich's selbst! Ich weiß nur, daß es nötig ist." Wie gebannt schaut sie im Geiste auf den Mann "mit dem Antlitz, das ganz Auge ist, und mit dem Fuß, vor dem die Erde, die er tritt, zurückzubeben scheint."¹⁾

Noch bevor sie weiß, wie es geschehen soll, noch bevor sie selber die Tat übernimmt, spricht sie die Notwendigkeit der Tat aus. Das ist eine Stelle, die man bisher übersehen hat. Mit dergleichen hat man nicht gerechnet, schon gar nicht bei Hebbel, dem angeblich so überdeutlichen Dichter. Es ist eine Stelle, an welcher Gottes Wirksamkeit für den Betrachter an Judith direkt sichtbar wird. Judith prophezeit da, ganz analog zu dem Prolog der "Jungfrau". Eine Vision erleuchtet ihren Geist. Eine höhere, heilige Begeisterung legt ihr Worte in den Mund, die nicht mehr nur ihre eigenen, die nicht bloß menschlich sind. Die sonst betont unklassische Prosa formt sich zu daktylischen Versrhythmen und anschließend zu einer syntaktischen Spannung, die der weltumgreifenden Bedeutung des Gesagten Ausdruck geben soll - zugleich Zeichen einer sprachlichen Meisterschaft, die man gleichfalls bei Hebbel nicht vermutete. - Als Ephraim sich weigert, Holofernes inmiten seines Heeres umzubringen, feuert Judith ihn mit folgenden Worten an:

"Wölle nur!

Und aus den Tiefen des Abgrunds heräuf

Und von der Feste des Himmels herunter

Rüfst du die heiligen, schützenden Kräfte,

Und sie segnen und schirmen dein Werk, wenn nicht dich!

Denn du willst, was Alles will; worüber die Göttheit brütet

in ihrem ersten Zörn, und worüber die Natur die vor der

Riesengeburt ihres eigenen Schoßes zittert und die den zwei-

ten Mann nicht erschaffen wird, oder nur darum, damit er den

ersten vertilge, knirschend sinnt in quälvollem Traum!"²⁾

Die Tat wird gefordert von Gott, dem Lenker der Geschichte, und auch von der Natur, also auch von Gott, dem Hüter der ewigen Ordnung. "Himmel" und "Abgrund", "Gottheit" und "Natur", die beiden metaphysischen Mächte des Seins wollen eine wie die andere diesen Mann vernichten. Gott will es, weil Holofernes mit seinen kriegerischen Taten den Plan der Gesamtgeschichte stört. Die Natur will es, weil er mit seinen Schandtaten ihre ewige Ordnung stört. Beide Mächte sprechen hier aus Judith. Beide wirken längst in ihr. Und nun bewirken sie in ihr eine Begeisterung, die dies zur Folge hat:

"Was? solch ein Gedanke begeistert dich nicht? Er berauscht dich nicht einmal?... Ephraim Verachte mich! Aber erst zeig' mir den, der das Unmögliche möglich macht! Judith Ich werd' ihn dir zeigen! Er wird kommen! Er muß ja kommen! Und ist deine Feigheit die deines ganzen Geschlechts, sehen alle Männer in der Gefahr nichts als die Warnung, sie zu vermeiden - dann hat ein Weib das Recht erlangt auf eine große Tat, dann - ha, ich hab' sie von dir gefordert, ich muß beweisen, daß sie möglich ist!"¹⁾

Hier also, am Ende des III. Aktes, nimmt Judith die Tat auf sich. Sie tut es nicht, weil Gott sie dazu aufgefordert hätte. Eher kann man mit Hebbel sagen: sie hat sich selbst dazu herausgefordert.²⁾ Warum aber fordert sie sich selbst dazu heraus? Heute meint man: aus erotischem Verlangen, "zunächst völlig unabhängig von allen religiös-patriotischen Motiven". Danach zwar auch aus dem patriotischen "Motiv heroischen Selbstopfers". Aber damit will sie nur ihr bisher unerfülltes Dasein sinnvoll machen. Sie wird beherrscht vom "Drang nach Selbstverwirklichung, nicht nach Gottesdienst und religiösem Selbstopfer." Absichtlich läßt der Dichter Judith, "in vollem Gegensatz zur Jungfrau von Orleans, Idee und Wunsch ihrer Tat schon vor ihrer Berufung vorwegnehmen und aus den eigentümlichen Bedingungen und Erfahrungen ihres rein menschlichen Wesens und Schicksals erwachsen." "Schon am Ende ihres ersten großen Auftritts sind Tatidee und Tatentschluß in den entwickelten psychologischen Voraussetzungen völlig begründet," und das "vor aller religiösen Besinnung und vor aller göttlichen Berufung, nicht von oben her, sondern aus der unbewußten Triebverschlungenheit ihrer eigenen Seele." Die göttliche Berufung kann nun, wenn überhaupt, "nur noch nachträglich hinzutreten, gewis-

1) W I 23f

2) W XIII 4

berufen als bloße Zustimmung der Gottheit zu dem, wozu es den Menschen seiner eigenen Natur und Absicht nach treibt."1)

Trifft das zu? Gewiß, das erotische Verlangen ist zuerst da; und die Befreiungstat soll Judiths Dasein sinnvoll machen. Aber wird sie wirklich so maßgeblich vom Sexuellen her getrieben? Denkt sie wirklich nur an sich? Vielmehr liegt ihr doch das Wohl des Volkes selbst am Herzen; und ohne weiteres setzt sie doch die Sache ihres Volkes mit der Sache Gottes gleich. Aus dieser ihrer Überzeugung stammt ihr Pathos. Doch alles das reicht noch nicht hin, die ungeheure Tat zu übernehmen. Dazu müssen Judiths Heldennut und die Bereitschaft kommen, sich zu opfern - nicht bloß um ihrer selber willen, sondern auch um des Volkes, um der Sache Gottes willen.

Gewiß, alles das beruht auf psychologischen Voraussetzungen. Judith nähme die Tat nicht auf sich, wäre sie nicht die, die sie ist; wäre sie nicht von so vitaler Sinnlichkeit und von so heroischer Gesinnung; befände sie sich nicht überdies in einem problematischen Verhältnis zu Gott und der Natur. Aber schon ihr Heroismus, überhaupt ihr ungewöhnliches Format gehen gehalten über das bloß Psychologische hinaus. Dasselbe gilt von der Bedeutung, die sie der Sache Gottes und des Volkes beimisst. Und vor allem gilt das von den Erlebnissen, die ihren psychisch komplizierten Zustand erst erzeugten. Sie gerade weisen über das rein Menschliche hinaus auf die Wirksamkeit des Metaphysischen, auf die Einwirkung der Gottheit.

Eine metaphysische, göttliche Macht äußert sich vor allem aber auch in jenen Worten, die Judith nicht alleine angehören können und die ihr Pathos überhaupt erst so weit steigern, daß es zur Entscheidung kommt. Wie käme Judith rein aus sich heraus dazu, so plötzlich und so stilisiert, so völlig außer sich den Holofernes zwischen die Natur und Gott, mitten in das weltgeschichtliche Geschehen hineinzustellen? Wie kommt sie dazu, ähnlich wie im Traum zu reden von einer Tat im Dienste Gottes und der Natur, von einer Mission, bei der nichtsdestotrotz das Werkzeug untergehen könne?

Gott schuf in Judith die psychologischen Voraussetzungen für den Entschluß zur Tat. Und noch unmittelbar hilft er ihr religiös-patriotisches Pathos sich steigern bis zu dem Punkt, an

1) Fricke: Judith 20f

welchem der Entschluß gefaßt wird. Er weiß wohl, weshalb er gerade so vorgeht: ohne menschliche, ja egoistische Motive tut der Mensch das Ungeheure nicht. Und er wußte wohl, weshalb er gerade Judith ausersah: bei keiner andern Frau hätte er mit gleichen Mitteln so viel erreichen können wie bei ihr.

Gewiß, Judith faßt den Entschluß zur Tat auf Einwirkung der Gottheit hin. Sie hätte den Entschluß aber nicht gefaßt, oder doch nicht so, wie sie es tat, wäre sie nicht die, die sie eben ist. Daher ist es nicht nur für ihr ungeheuerliches Vorhaben zweckmäßig, daß ihr Entschluß weithin ihr Eigentum ist; sondern sie hat eben auch das Recht, ihn weithin als ihren eigenen zu betrachten. Heute meint man, eine Determination durch Gott und eine durch den Menschen selber schlossen sich gegenseitig aus. In der "Judith" sind sie jedoch beide da. Prinzipiell steht dem ja ohnehin gar nichts im Wege. Und außerdem faßt Hebbel das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als ein beiderseitiges, als ein vertragliches auf.

Danach wird hier also angenommen: Judith übernimmt die Tat durchaus nicht nur aus menschlich-egoistischen Motiven "vor aller religiösen Besinnung und vor aller göttlichen Berufung." Sie übernimmt sie vielmehr auch aus dem menschlichen Motiv, sich für ihr Volk zu opfern, und das heißt für sie zugleich: für die Sache Gottes. Was sonst noch an rein menschlich-psychologischen Motiven eine Rolle spielt, beruht in seiner konkreten und folgenreichen Form auf Gottes Einwirkung sowie auf Judiths Eigenart, die solche Einwirkung ermöglicht. Und diese teils vorangegangene, teils vor den Augen des sehenden Betrachters sich abspielende Einwirkung Gottes weist Judith objektiv als die Berufene, als Gottes Werkzeug aus - bevor sie selber subjektiv das so empfindet, ja unabhängig davon, ob sie daran glauben wird.

Daß sie selber daran glaubt, verlangt die besondere Lage der Dinge. Es wird also der Glaube daran noch in ihr zu wecken sein. Die Berufung selber aber hat sich nun bereits vollzogen, nicht, wie man bis heute meint, in der fragwürdigen Szene Anfang des III. Aktes, sondern Ende des II. Aktes. Und die Berufung vollzieht sich so, wie allein sie sich nach Hebbel überhaupt vollziehen kann: nicht als klar verstehbarer Befehl, nicht als intellektueller Vorgang, sondern als ein Wirken, das seinen Weg über das Unbewußte und die äußeren Umstände nimmt, das sich sorgfältig den Chancen und den Schwierigkeiten anpaßt, die das konkret Reale

bietet. Gott spricht aus der Judith, ohne daß sie selbst es merkt, und bringt sie auf Grund langer Vorbereitungen im entscheidenden Moment dazu, die Tat zu beschließen, die nottut für das Ganze.

3.

Der Weg zum Ziel

Fisher galt der Anfang des III. Aktes als die sog. Berufungsszene. Gerade sie bestätigt aber, was eben festzustellen war, daß nämlich die Berufung sich vorher schon ereignete. Judith sagt ausdrücklich:

"Mit schauernder Wonne erkannt' ich, daß das, was mich erhob, alle andern zu Boden warf, denn mir kam es vor, als ob dein Finger gnadenvoll auf mich deutete, als ob dein Triumph von mir ausgehen sollte!... 'Du bist's, du bist's!' rief ich mir zu und warf mich vor dir nieder und schwur mir mit einem teuren Eid, niemals wieder aufzustehen, oder erst dann, wenn du mir den Weg gezeigt, der zum Herzen des Holofernes führt."¹⁾

Es geht hier also auch nicht einmal mehr um die Berufung selber, sondern schon um Judiths subjektives "Berufungserlebnis". Es liegt also schon zurück, gewissermaßen zwischen dem II. und dem III. Akt. Jetzt, am Anfang des III. Aktes, geht es gar nicht mehr um die Berufung oder das Berufungserlebnis, sondern nur noch um den Weg, der sie zum Ziel, "zum Herzen des Holofernes führt." Hier, in ihrem Ziel, dem "Herzen des Holofernes", eröffnet sich sogleich die verhängnisvolle Zweideutigkeit ihres Vorhabens. Sie will diesen Mann töten, des Volkes und daher auch Gottes wegen. Zugleich aber zieht sie dieser Mann um seiner selber willen an.

Alle beiden widersprechenden Motive regten sich von Anfang an in ihr. Den Entschluß zur Tat fällte sie dann in patriotisch-heldischer Begeisterung. Doch jetzt, als der Entschluß bereits gefaßt, das Siegel Gottes schon gesichert ist, jetzt regt sich das Erotische von neuem, und das um so mehr, als es alleine Antwort gibt auf Judiths Frage: wie ist das Unternehmen auszuführen? Welcher Weg führt zum Herzen des Holofernes?

Freilich, dieser eine Gedanke, mit dem sie "spielte" und der "immer wieder kehrt", er war Sünde und konnte deshalb nicht von

1) W I 25f

Gott kommen. - Oder doch? Judith will ja, was Gott will. Wenn die Tat nur auf dem Umweg über die Sünde getan werden kann, dann muß Judith und dann muß auch Gott diese Sünde eben mit in Kauf nehmen. Und dann kam der Gedanke, sich dem Holofernes hinzugeben, sicher auch von Gott.

"(Sie springt auf) Er kam von dir! Der Weg zu meiner Tat geht durch die Sünde! Dank, Dank dir, Herr! Du machst mein Auge hell. Vor dir wird das Unreine rein; wenn du zwischen mich und meine Tat eine Sünde stellst: wer bin ich, daß ich mit dir darüber hadern, daß ich mich dir entziehen sollte! Ist nicht meine Tat so viel wert, als sie mich kostet? Darf ich meine Ehre, meinen unbefleckten Leib mehr lieben wie dich? O, es löst sich in mir wie ein Knoten. Du machtest mich schön, jetzt weiß ich, wozu."

Gewiß, das gibt ihr Gott nicht unmittelbar ein, sondern ihr eigenes Inneres. Dennoch hat sie darin recht, daß der große Zweck dies Mittel, diesen Weg verlangt. Gott hat sie dahin gebracht, daß sie diesen Weg selbst gehen will; und das hat sich ja schon gezeigt: sonst sieht niemand einen Weg, der zum Holofernes führt. Nur, sie täuscht sich über ihren Weg. Sie weiß nicht, was ihr bevorsteht. Und sie darf es auch nicht wissen; denn sonst würde sie den Weg nicht gehen. Und damit sie sich darüber täuscht, hat der Dichter, hat der Gott der Dichtung durch sein Eingreifen Judith "zwischen Weib und Jungfrau in die Mitte gestellt". Denn nur "aus einer jungfräulichen Seele kann ein Mut hervorgehen, der sich dem Ungeheuren gewachsen fühlt;" "eine Witwe darf sich zu einem Schritt, dessen Ziel sie kennt, nicht einmal entschließen, wohl aber ein Mädchen und eine Witwe, die noch Mädchen ist!"¹⁾

Worüber sie sich täuscht, ist einmal das, was sie selber Sünde nennt. Was sie durch Holofernes erleben wird, wird sie im innersten vernichten. Denn "eine jungfräuliche Seele kann alles opfern, nur nicht sich selbst, denn mit ihrer Reinheit fällt das Fundament ihrer Kraft."²⁾ Zweitens täuscht sie sich darüber, daß ihr selbst die Tat so wertvoll sein könnte wie der Preis, den sie dafür bezahlt; darüber, daß vor Gott "das Unreine rein" würde, indem der große Zweck es als sein Mittel heilige. Gott verlangt dies Mittel zwar zu seinem Zweck; es hat aber nicht die Macht, es dadurch zu heiligen. Das Unreine ist, bleibt unrein, auch wenn

1) T 4372, 1931

2) T 1872

es Gottes Zwecken dient. Darüber täuscht sich Judith. Sie sucht ihr Heil in der gleitenden Wertskala. Doch sie wird es dort nicht finden.

Gott und Natur wollen die Vernichtung des Holofernes. Gott brachte dazu Judith in ein problematisches Verhältnis zur Natur und zu sich selbst, der Gottheit. Beide fragwürdig gewordenen Bezüge veranlaßten Judith mit zu dem Entschluß, Holofernes zu vernichten. Aus patriotisch-religiösem Heroismus faßte sie jenen Entschluß. Und aus erotischem Verlangen kam ihr der Gedanke, welcher Weg zum Ziele führen könne. Sie glaubt, ihr natürliches Verlangen in den Dienst des Volkes und der Gottheit stellen zu sollen, zu dürfen und zu können. Worüber sie sich täuscht, das ist dies "Können". "Sie glaubt, daß sie dieses Opfer gleichsam unpersönlich, sachlich, im Auftrag der Gottheit bringen könne":¹⁾

"(Sie tritt vor einen Spiegel) Sei mir begrüßt, mein Bild!"

"Holofernes, dieses alles ist dein; ich habe keinen Teil mehr daran; ich hab' mich tief in mein Innerstes zusammengezogen."

"Aber gerade hier liegt der tragische Irrtum Judiths. Sie kann Seele und Leib nicht voneinander trennen."¹⁾ Sie kann sich letztenendes nicht um der Nation und nicht um Gottes willen hingeben. Den größten Moment im Dasein eines Mädchens, den Moment, in dem "es durch sein Alles Entzücken und Seligkeit einflößen will",²⁾ ihn kann sie letztenendes nicht herabwürdigen zum bloßen Mittel. Das setzte sie im II. Akt voraus, als sie zuerst und leichtfertig daran dachte. Jetzt, da es ernst mit dem Gedanken wird, macht der Eigenwert der Hingabe sich geltend. Nur darum kann sie noch als Sünde erscheinen. Als bloßes Mittel zum gottgewollten Zweck würde sie als Sünde nicht bewußt.

Der Eigenwert der Hingabe zeigt sich auch darin, daß das eigentliche Ziel des Unternehmens, der gottgewollte Mord an Holofernes, andeutungsweise schon als Rache für die Hingabe betrachtet wird: "Nimm's, aber zittre, wenn du es hast; ich werde...mich mit deinem Leben bezahlt machen!" Im Namen Gottes und der Natur will Judith sich hingeben, also das Natürliche zum Mittel herabwürdigen. Und im Namen Gottes und der Natur will sie dann den Mann ermorden, dem sie sich zuwenden gab, will sie also noch einmal das Natürliche verletzen. Sie will tun, was Gott und Natur einerseits ver-

langen und andererseits zugleich verurteilen. Daran wird sie zerbrechen. Und das kündigt sich schon an.

"Muß ich dich küssen, so will ich mir einbilden, es geschieht mit vergifteten Lippen; wenn ich dich umarme, will ich denken, daß ich dich erwürge." Das ist pervers. Judith meint, solche Perversion im Namen Gottes auf sich nehmen zu können - und fühlt sich solcher Perversion doch schon kaum gewachsen: "Gott laß ihn Greuel begehen unter meinen Augen, blutige Greuel, aber schütze mich, daß ich nichts Gutes von ihm sehe!" - Leben gebären oder Leben zerstören, das ist hier die Frage. Judith will beides. Daran wird sie scheitern. Gott weiß das natürlich. Trotzdem bringt er sie dahin, daß sie beides will. Darin liegt seine Grausamkeit und auch seine Tragik, wie die Tragik Judiths und des Weltgefüges: Er kann das Werkzeug seiner Handlungen nicht schützen; er kann die ewige Ordnung der Natur ungestraft nicht stören.

Wenn Judith sich dann auf den Weg zu Holofernes macht, geschieht es also mit zwiespältiger Zielsetzung und aus verschiedenen Motiven. Einerseits sind die Motive unmittelbar und mittelbar metaphysisch ausgelöst, durch Gott. Andererseits gehören sie in ihrer einmaligen Gestalt, Intensität und Verknüpfung Judiths Individualität an. Darum ist sie auch berechtigt, die Tat, zu der sie sich berufen glaubt, als ihre eigene Tat anzusehen: als etwas, was sie auf sich nahm, weil sie es auf sich nehmen wollte; was sie auf sich nahm als Gottes Partnerin. Und als "ihre Tat" bezeichnet sie die Tat ja auch in jenem Monolog, in dem sie nach dem Weg zu Holofernes fragt.

Soweit Judith teilhat an dem Willen Gottes, ist die Forschung wohl bereit, Judith als berufen zu betrachten. Soweit aber das, was sie für ihre Berufung und Berufungstat hält, in ihr selber wurzelt, bestreitet man, daß sie berufen sei. Nun, Berufung und Berufungstat sind weithin auch in Judiths Menschlichkeit verwurzelt. Und klammert man noch aus, daß ihre Bereitschaft zu Berufung und Berufungstat weithin zurückgeht auf das Einwirken der Gottheit, so spricht natürlich nichts mehr für ihre Berufung.

Hier wird das nicht ausgeklammert. Außerdem wird angenommen - und zwar in Übereinstimmung mit Hegel - daß für Hegel die Motive eines Werkzeugs durchaus egoistisch sein dürfen, ja es sogar sein müssen, soll das Ungeheure, das der Weltgeist braucht, zustande-

kommen. Daß Hebbel so denkt, ist nun zu erweisen. Dabei gewinnt übrigens nicht nur der Mensch, sondern auch die Gottheit. Setzt sie sich doch durch, auch wenn das Werkzeug eigene Wege gehen will.

Die Eigenwilligkeit des Menschen tut sich am meisten darin kund, daß er, auch wenn er sich als Werkzeug fühlt, seine Tat als seine eigene betrachtet, als etwas, was er von sich aus auf sich nahm, folglich auch von sich aus wieder abtun kann. Vor allem tut er wohl nicht immer alles, was zur Verwirklichung der Tat notwendig wäre. Eine solche Selbständigkeit bewunderte Hebbel an der geschichtlichen Johanna, deren Berufung ihm völlig außer Zweifel stand. Davon weiß die Hebbelforschung nichts oder will sie nichts wissen; werden doch ihre Argumente vor dieser einen Stelle schon zuschanden:

"Johanna versuchte, um zum Zweck zu gelangen, vielerlei, einmal machte sie sich sogar zu Fuß auf den Weg zum König, begleitet von ihrem Oheim und einem anderen Mann. Unterwegs erklärte sie aber ihren Gefährten, es sei doch wohl nicht anständig, auf solche Weise an den Hof zu kommen, und kehrte nach Vaucouleurs zurück. Es ist zu verwundern, daß ihre engländischen Richter diesen Schritt später nicht als einen Anklagepunkt gegen sie heraufhoben, sie wick ja ganz offenbar, indem sie ihn tat, von Gottes Gebot ab, der sie ausdrücklich an Robert von Baudricourt gewiesen hatte; auch zeigte sie sich unbedachtsam und inkonsequent, indem sie einen Entschluß halb ausführte und ihn dann als unschicklich zurücknahm. Hoffentlich entgeht es meinen Lesern nicht, daß ich solche Einwendungen nur mache, um ein Beispiel jener erbärmlichen Aritik zu geben, vor welcher sich so wenig Geschichte als Poesie, nicht Gott, noch Natur retten kann, die das Universum, das nur durch den Widerstreit im Großen und im Kleinen besteht, auf ein Rechenexempel zurückführen will und die ein hohler, nichtiger Spuk ist."¹⁾

Wie die geschichtliche Johanna sieht auch Judith ihre Tat als ihre eigene Tat an. Wenn es ihr angebracht erscheint, zeigt sie sich wiederholt bereit, die Tat zu unterlassen. Trotzdem kommt es dann zur Tat - nachdrücklicher Beweis, daß Gott hier seine Hand im Spiele hat. In Bethulien noch bricht sie angesichts ihrer

1) W IX 259

jämmerlichen Landsleute in die Worte aus: "Bei der Hand fassen mögt' ich jetzt den Holofernes und ihn hereinführen und ihm selbst das Schwert schleifen, wenn es stumpf würde, ehe es jeden dieser Köpfe abgemäht hätte!"¹⁾ Ähnliches wiederholt sich dann im Zelt des Feldherrn. Es wird nicht auszuspielen sein gegen Judiths Berufung, sondern hat zu gelten als Analogie zur historischen Johanna, deren Berufung Hebbel sicher annahm.

Bevor Judith sich nun auf den Weg macht, wird noch einmal das Ineinander der zwei Motive sichtbar, die sie zum Mord an Holofernes treiben werden. Das eine und zuletzt allein entscheidende Motiv ist die Rache für das Schändliche, das er an ihr verübte, wie vorher an andern Frauen. Das klang schon an, als sie beschloß, sich Holofernes hinzugeben und sich dafür bezahlt zu machen. Und jetzt, bevor sie aufbricht, kommt es noch einmal zum Ausdruck: "O...tretet vor mich hin, ihr, die er geschändet hat ... Ihr alle sollt bezahlt werden! Doch warum denke ich nicht ... der Jungfrau, die er in seinen Armen noch zerdrücken kann! Ich will die Toten rächen und die Lebendigen beschirmen. - Ich bin doch für ein Opfer schön genug?"

Da klingt wieder an, was sie zu dem Manne hinzieht, aber auch das andere Motiv, das sie zu ihrem Gang bewegt: ihr Heroismus, ihre großherzige Bereitschaft, sich aufzuopfern für ihr Volk, für Gottes Volk. Daß sie die Tat als gottgewollt, als Gottes Auftrag ansieht, zeigt sich darin, daß sie jede Auskunft verweigert über ihren Plan: "Niemand darf es wissen, als der Herr unser Gott!"²⁾

Und dann geht sie. Für Gott und Volk, für die Natur und für die Unschuld macht sie sich auf den Weg zu Holofernes, um sich dem großen Manne hinzugeben und ihn dann zu töten. "Betet für mich wie für eine Sterbende!"²⁾ Sie prophezeihte selbst: die Mächte des Seins werden das Werk segnen, "wenn nicht dich," das ausführende Werkzeug. Das war es, worin die Tagebuchnotiz zur Jungfrau von Orléans das Wesentliche sah. Und das ist es, wovon ein dunkles Vorgefühl sie nun befällt. - Wenn Gott sie dann nicht schützen kann, wenn sie vernichtet wird, dann wird das nicht im mindesten ein Zeugnis gegen Judiths Berufung sein können.

1) W I 39

2) W I 44

3.

Die Tat

Judith steht vor Holofernes. Abermals und immer wieder weicht sie ab von dem, was sie noch wie vor für Gottes Auftrag hält. Sie kam, um Holofernes zu ermorden. Stattdessen versucht sie - analog zur historischen Johanna -, ihn durch Überredungskünste von seinen verderblichen Plänen abzubringen.¹⁾ Als er mit seinen Küssen ihre Sinne zum Aufstand gegen sie selbst bringt und ihren ohnmächtig werdenden Haß ironisiert, da steht ihr beleidigter Stolz schon allem anderen voran, auch dem geplanten Mord, der nun so gut wie unmöglich gemacht wird: "O Hohn, der die Axt an die Wurzeln meiner Menschheit legt!... Spring auf mein Herz! Halte nichts mehr zurück! (Sie richtet sich auf) Ja, ich hasse dich, ich verfluche dich, und ich muß es dir sagen, du mußt es wissen, wie ich dich hasse, wie ich dich verfluche, wenn ich nicht wahnsinnig werden soll! Nun töte mich!"²⁾ - Als er ihr jedes Verständnis für männliche Heldengröße abspricht, entgegnet sie: "Lerne das Weib achten! Es steht vor dir, um dich zu ermorden!"³⁾

Wie soll da noch Gottes Auftrag verwirklicht werden? Aber das Werkzeug mag wollen oder nicht - und das Judith nicht mehr will, ist sogar ihr menschliches Verdienst -, der Knoten schürzt sich unausweichlich. Was Judith dazu nicht tut, das tut Holofernes. Die Voraussetzungen, die im Charakter beider Menschen liegen und in dem Zustand, in welchem beide sich entgegentreten, erzwingen unaufhaltsam den bezweckten Gang der Dinge, auch ohne den Willen des Werkzeugs, ja selbst gegen ihn.

Holofernes zieht Judith mit sich. Ihr Ehr- und Schamgefühl bäumen sich verzweifelt auf gegen das, was nun bevorsteht. Doch noch einmal kämpft sie ihr Widerstreben nieder. Sie will alles über sich ergehen lassen; denn das gehört zu ihrem Auftrag. "Ich muß - ich will - pfui über mich in Zeit und Ewigkeit, wenn ich nicht kann!"⁴⁾ Dann aber fällt ihr entsetzter Blick auf das bereitete Lager; und ihr ganzes Wesen setzt sich nun verzweiflungsvoll zur Wehr. Sie vergißt, weshalb sie hierher kam. Sie ist nur noch Mensch, nur Mädchen. Sie stürzt auf die Knie und fleht den Fürchterlichen an: "verschone mich!" Später versichert sie: "Hätte er auf den Angstschrei meiner Seele gehört, nimmer, nimmer würd' ich ihn - "⁵⁾

1) W I 51

2) Das. 61

3) Das. 66

4) Das. 66

5) Das. 70

Judith also gibt den Auftrag Gottes preis. Holofernes hat es scheinbar in der Hand, wie sein Schicksal sich nun wendet. Respektiert er diese Frau, wird sie keinen Finger gegen ihn erheben. Und warum soll er sie nicht respektieren? Beeindruckte sie ihn doch "wie keine". Er wollte sie "groß machen wie noch nie ein Weib!"¹⁾ Beide sind die überragenden Gestalten ihres Geschlechts. Deshalb gehören sie einander. Aber deshalb ist Judith auch der einzige Mensch, der Holofernes stürzen kann. Und deshalb ist sie dazu ausersehen. Sie ist zwar nur dazu imstande, wenn er sie vorher innerlich vernichtet. Und das geschieht. Denn Gott wußte, dieser Gierige würde dem Augenblick nicht widerstehen können. Die beiden, die einander angehören, werden sich zerstören müssen, eins das andere.

Judith folgt nur dem natürlichen Gesetz, das sie dem Manne in die Arme treibt, wenn er sie achtet, und das sie vor ihm fliehen läßt, wenn er sie mißbrauchen will. Töten kann und will sie ihn nicht mehr. An den Auftrag Gottes denkt sie nicht. Er seinerseits hält viel von ihr. Doch er kann nicht wahrhaft achten. Er ist sich selbst das Maß der Dinge. Wie alle Welt, so ist ihm auch die schöne, stolze Frau nur Spielzeug. Daß sie das nicht sein will und sich ihm widersetzt, das reizt ihn umso mehr. Deshalb höhnt er bewußt ihr stolzes Ich. Deshalb verzerrt er bewußt und roh, was zwischen ihm und ihr höchste Erfüllung sein sollte: "Um mich vor dir zu schützen, brauche ich dir bloß ein Kind zu machen!"²⁾ Schließlich handelt er nach der Maxime: "Weib ist Weib!"

So dürfen die zwei, die zusammengehören, ohne Gefahr für Gottes Plan zusammenkommen. Von sich aus hält das Werkzeug zwar am Auftrag Gottes nicht mehr fest. Doch Holofernes zwingt die Frau in seine Arme, ohne sie zu achten, ja sogar gerade auch, um sie zu demütigen. Damit bahnt er Judith selbst den Weg zur Tat, den Weg, den sie von sich aus nicht mehr gehen würde, den sie nur noch beschreiten kann aus Rache.

Holofernes tut, was ihm sein Wesen vorschreibt. Er mißbraucht den Leib, den die Natur für ihn bestimmte. Er macht Judiths Sinne aufstehen gegen sie selbst; er macht sie für Momente glauben, ihre Schande sei die Erfüllung ihres Seins, sei die Erfüllung ihres Verlangens, durch ihr Alles Entzücken und Seligkeit einzuflößen.⁴⁾ Doch ihr Alles dient dem Schrecklichen allein zum

1) W I 50,55

2) Das. 66

3) Das. 58

4) Das. 69

Rauschmittel. Er wälzt sich auf die Seite und "schläft ruhig" ein. Das beleidigt die beleidigte Frau am meisten. "Dieser ruhige Schlaf nach einer solchen Stunde, ist er nicht der ärgste Frevel? Bin ich denn ein Wurm, daß man mich zertreten und als ob nichts geschehen wäre, ruhig einschlafen darf?"¹⁾ Und als er zu erwachen scheint, schlägt sie ihm den Kopf ab, aus Angst, das Gräßliche könnte sich wiederholen.

So erfüllt Judith Gottes Auftrag denn aus völlig anderen Motiven als Schillers Jungfrau. Sie tut es nicht um Gottes und des Volkes willen, sondern aus persönlichen Motiven, aus Rache und aus Angst. Mehr als einmal sagte sie sich in gekränktem Stolz von Gottes Auftrag los, nicht ferner willens, einer Sache zu dienen, die mit ihrer Ehre nicht vereinbar war. Überhaupt betrachtete sie ihre Tat als ihr persönliches Eigentum und zugleich als Gottes Auftrag. Das eine schließt bei ihr das andere nicht aus, sondern gerade ein. Fühlt sie sich doch nicht als Kreatur, sondern als Partner eines rechtlichen Vertrages. Sah sie in ihrem wiederholten Abweichen von Gottes Auftrag aber weiter kein Verbrechen, so wird sie das noch weniger darin erblicken, daß sie Holofernes aus persönlichen Motiven tötete und nicht um Gottes und des Volkes willen. Schließlich tat sie ja, was man von ihr verlangte.

VI. Die Bedeutung der Tat

1.

Verdienst und Schuld der Tat

Wie Judith das Geschä^{he}, den Mord an Holofernes, selbst empfindet, wurde schon geschildert. Sie leidet keineswegs, wie man gewöhnlich meint, darunter, daß sie Gottes Auftrag untreu geworden sei. Von Gott ist zunächst überhaupt gar nicht die Rede. Es bedrückt sie allenfalls, im entscheidenden Moment nicht um des Volkes willen gehandelt zu haben und daher die Tat allein tragen zu müssen. Doch die Tat selber ist die Last, die sie zu tragen hat.

Holofernes war es zwar, der die Ordnung der Natur zuerst verletzte. Es ist nur recht und billig, daß er dafür bestraft, daß seine Untat schwer gerächt wird. Doch solche Rache verletzt ihrerseits die Ordnung der Natur. Ein Verbrechen strafen, ist oft eben selber

1) W J 70

ein Verbrechen. Holofernes sagte: "Ich bin bestimmt, Wunden zu schlagen, du, Wunden zu heilen." Nun war sie es, die mit dem Schwerte schlug, die tötete, und gerade den, dem sie eigentlich Kinder gebären sollte und letztenendes auch gebären wollte. Der Mord, und der Mord an diesem Manne, das ist ihre Schuld. Und das bleibt auch ihre Schuld, obwohl der Mord subjektiv und objektiv berechtigt war, ja obwohl Gott selbst ihn forderte.

Das ist es, was man mißverstanden hat. Weil die Tat zuletzt aus ganz persönlichen Motiven entspringt, soll sie mit Gott nichts zu tun haben. Es ist aber gerade umgekehrt: weil die Tat nur aus persönlichen Motiven vollbracht werden kann, und auch weil das um der Würde des Menschen willen besser ist, läßt Gott und läßt der Dichter die Tat eben so zustandekommen. Und aus welchen Motiven immer sie geschieht: es ist die Tat, die Gott verlangte. Es ist die Tat, die er von langer Hand her vorbereitete und zu der er Judith als sein Werkzeug auserkor. Schon um der Analogie zur Jungfrau ^{willen} muß das sein. So ist es wohl verständlich, daß Judith sich gar keiner Untreue gegen Gott bewußt wird. Warum sollte sie auch. Sie tat es bisher nicht, als sie es sich selbst geradezu unmöglich machte, Gottes Auftrag auszuführen. Warum jetzt, da sie ihn offensichtlich doch ausführte? Die Antithese liegt vielmehr darin, daß sie die Tat, das Getane selbst als Schuld betrachtet, daß sie die Tat lieber nicht getan hätte, und daß selbst Gottes Beifall sie nicht tröstet.

Widerstrebend, ja angeekelt führt sie nun zuende, was sie zwar freiwillig auf sich nahm, von sich aus aber nicht getan hätte. Sie führt es zuende, weil es ihr Auftrag, ihr Vorhaben trotz allem bleibt. Sie sagt zu Mirza:

"Du mußt das Wichtigste nicht vergessen. Steck den Kopf dort in den Sack, den laß ich hier nicht zurück...Sieh, der Kopf ist mein Eigentum, den muß ich mitbringen, damit man mir's in Bethulien glaubt, daß ich -" Sogleich wird ihr zu ihrem Abscheu neu bewußt, daß sie sich mit ihrer Tat den Dank des Volkes verdiente; und noch mehr eckelt sie an, daß sie mit ihrer Untat den Dank des Volkes auch erringen wollte - mit jener Tat, die sie jetzt als schwere Schuld empfindet: "weh, weh, man wird mich rühmen und preisen, wenn ich's nun verkünde, und noch einmal wehe, mir ist, als hätt' ich auch daran vorher gedacht."¹⁾

Das ist analog zur geschichtlichen Johanna. Auch die "mußte sich entschließen, jetzt das Hosiannah-schreien und Weihrauch-streuen zu erdulden."¹⁾ Freilich scheute sie das nur, weil sie nicht annehmen wollte, was allein Gott gebührt. Judith hingegen verurteilt ihre Tat. Und sie findet keinen Trost darin, daß ihre Tat Gott und dem Volke dient. Ja, sie wirft sich sogar vor, daß sie mit einer solchen Tat Gott und dem Volke dienen wollte! Sie verurteilt also, was man ihr gewöhnlich als einzig mögliches Verdienst einräumt. Dies Verdienst hätte Hebbel gerade umgekehrt als sittliches Versagen abgelehnt. Das tat er bei der Jungfrau. Und seine Judith entlastete er davon. Er läßt sie im entscheidenden Moment gerade nicht aus religiös-patriotischen Motiven handeln. Damit rechtfertigt er sie mehr, als sie selber wahrhat. Und gerade, daß sie sich das nicht als Verdienst anrechnet, sondern weiterhin darunter leidet, das Getane überhaupt getan zu haben, gerade damit feiert er ihr sittliches Empfinden.

Judith mag wollen oder nicht, das Siegel Gottes, des Lenkers der Geschichte, haftet an ihrer Tat, an ihrer Schuld, die das Siegel Gottes, des Gerechten, nicht verdient. Daher, nicht etwa weil sie sich als ungetreues Werkzeug fühlte, sondern gerade weil sie Gott mit ihrer Untat diene und sich zugleich vor ihm schuldig mache, will sie Gottes Siegel von sich abtun und es auf Mirza übertragen "Mirza, ich will sagen, mir sei in der Stunde der Entscheidung der Mut abtrünnig geworden, aber über dich sei der Geist des Herrn gekommen und du habest dein Volk von seinem größten Widersacher erlöst. Dann wird man mich verachten wie ein Werkzeug, das der Herr verworfen hat, und dir wird Preis und Lobgesang in Israel."

Sie ist aber kein Werkzeug, das der Herr verwarf, sondern eines, dessen sich der Herr bediente, indem er es in Schuld verstrickte. Sie will jedoch nicht als ein Werkzeug gelten, das Gott nur durch die Sünde dient; sie will nicht gefeiert werden für die Untat. Auch Mirza, die den Mord ja ohnehin eindeutig abgelehnt hat, weist eine solche Auszeichnung von sich. Da nimmt Judith sie als die gerechte Strafe ihrer Untat auf sich. Zur Strafe will sie sich nun feiern lassen als das, was sie ist, als Gottes Werkzeug: "O du hast recht. Es war Feigheit! Ihr Jubelruf, ihr Zymbelklang und Paukenschall wird mich zerschmettern, und dann hab' ich mei-

nen Lohn."1) - Lohn dafür, daß sie Gott mit einer schweren Sünde diene, mit dem Mord an Holofernes. Dieser Paradoxie, daß Gott eine Tat verlangt, die er doch verwerfen muß, entspringen dann die Zweifel, von denen Hebbel spricht: Judiths Zweifel, ob die Tat auch wirklich eine gottgewollte sei. Vor der Tat war ihr das selbstverständlich sicher. Nach der Tat dachte sie nicht mehr daran, weil die Tat, das Vergehen, selbst im Vordergrunde stand. Jetzt leidet sie unter dem Janusgesicht der Tat, die einerseits von Gott gewollt und andererseits von ihm verurteilt wird. Später mag ihr dann die Frage kommen: kann Gott eine Tat verlangen, die er selbst verdammen muß?

Solche Zweifel bedrängen Judith aber erst am Ende. Die unfassbare Grausamkeit, die Gott an seinem Werkzeug übt und gegen seinen Willen üben muß, wird zunächst noch demonstriert an dem auserwählten Volk, an den Bethuliern. Einer von ihnen ruft:

"Jetzt noch Rettung? Jetzt noch? Gott! Gott! Ich widerrufe alle meine Gebete! Daß du sie erhören könntest, nun es zu spät ist, das ist ein Gedanke, den ich noch nicht dachte, den ich nicht ertrage. Ich will dich rühmen und preisen, wenn du deine Unendlichkeit auch am wachsenden Elend dartun,...wenn du einen Greuel vor mein Auge stellen kannst, der mich die Greuel, die ich schon erblickte, vergessen und verlachen macht. Aber ich werde dich verfluchen, wenn du nun noch zwischen mich und mein Grab trittst, wenn ich Weib und Kind begraben und sie mit Erde,

statt mit dem Lehm und Moder meines eigenen Leibes bedecken muß. Und in diesem Augenblick gerade kommt Judith und mit ihr die Rettung, eine Rettung, die für viele schon zu spät ist, jedoch nicht für das Ganze.

Auch Judith hat keine Freude an der Rettung. Sie leidet nach wie vor an ihrer Schuld, dem Mord an Holofernes. Als sie nach dem Weg zum Ziele ihres Planes forschte, war sie überzeugt, die Tat werde den Preis, den sie zu zahlen habe, lohnen. Jetzt hingegen scheint ihr das Getane in geradezu groteskem Verhältnis zum erreichten Zweck zu stehen:

"Ja, ich habe den ersten und letzten Mann der Erde getötet, damit du (zu dem einen) in Frieden deine Schafe weiden, du (zu einem zweiten) deinen Kohl pflanzen und du (zu einem dritten)

1) W I 74 f

2) W I 78

dein Handwerk treiben und Kinder, die dir gleichen, zeugen kannst!"¹⁾

Ihre Landsleute wollen die Rettung zum Sieg über die Assyrer machen. Sie wollen die Feinde durch den Anblick des toten Feldherrn vollständig verwirren und deshalb den Kopf des Holofernes auf eine Lanze stecken. Das mag der Sache Israels und Gottes dienlich sein. Trotzdem protestiert Judith energisch: "Dies Haupt soll sogleich begraben werden!" Sie tut, was ihr persönlich wichtig ist und nicht dem Volke oder Gott, genau wie schon das Mädchen in der "Schlacht bei Hemmingstedt".

Wie Judith gleich nach der Tat den Preis, den sie^{zu} zahlen hatte, und das war der Mord an Holofernes geworden, irgendwie zu rechtfertigen suchte, so sucht sie ihm jetzt einen Erfolg zu sichern, der ihn einigermaßen rechtfertigt, wenn er ihn schon nicht lohnen kann. Der äußerliche Nutzen für das Volk und Gott kann sie dabei nicht zufriedenstellen. Sie verlangt, das Volk solle sich sittlich bessern: "Ihr seid mir Dank schuldig....Mich trieb's, die Tat zu tun; an euch ist's, sie zu rechtfertigen! Werdet heilig und rein, dann kann ich sie verantworten!"²⁾

Im Augenblick ist das zu viel verlangt. Nach allem, was voranging ist es nur natürlich, daß die Juden über die Assyrer herfallen und sie in Scharen niedermetzeln. Ebenso natürlich ist es, daß die Frau, zumal sie selber unter einer Mordtat leidet, das als Schlächtermut empfindet und sich angeekelt davon abwendet. Es ist doch wohl nicht angebracht, von solchem Schlächtermut und Judiths Ekel darauf zu schließen, Hebbel habe da im Grunde einen allgemeinen sittlichen Fortschritt gestalten wollen, aber nicht können. In dieser Lage wäre ein solcher Fortschritt aber äußerst unnatürlich. Bei Hebbel soll es doch gerade ganz natürlich zugehen. Und gerade die "realistische" Darstellung des Volkes bedeutet eine bewußte Antithese zu der bei Schiller, der besonders im "Tell" mit "der bengalischen Flamme" nicht gespart habe.³⁾

Jener Schlächtermut und Judiths Ekel schließen überdies einen geschichtsmetaphysischen Sinn des Ganzen gar nicht aus. Der sittliche Fortschritt, für den hier ja lediglich die Möglichkeiten geschaffen werden, kann später eintreten. Die ganze Frage ist zudem ein Analogon zu den Vorgängen um die geschichtliche

Johanna. Die geschichtsmetaphysische Bedeutung dieser Vorgänge stand für Hebbel außer Zweifel - und zwar trotz des gräßlichen Umstandes, "daß sogar noch die Kriegsgefangenen, die schon nach Orléans abgeführt werden sollten, angegriffen und zum Teil niedergemetzelt wurden. Johanna fand, um Suffolk und andre vornehme Engländer vor gleichem Schicksal zu schützen, kein andres Mittel, als daß sie dieselben auf einem großen Fahrzeug einschiffen und zu Wasser nach Orléans schaffen ließ."¹⁾

So wenig wie Johanna schließt Judith aus dem groben Verhalten ihrer Landsleute, daß Gott das Gesamtgeschehen nicht gewollt habe. Doch sie leidet unter dem Ablauf dieses Geschehens, unter ihrem Mord an Holofernes ganz besonders. Es ist für sie kein Trost, daß Gott und Volk von ihrer Untat Nutzen haben. Als die Priester sie im Namen Gottes und des Volkes für ihre Tat belohnen wollen, ruft sie ihnen zu: "Spottet ihr mein?...Wenn's nicht heilige Pflicht war, wenn ich's lassen durfte, ist's dann nicht Hochmut und Frevel?"²⁾

Das bedeutet: die Tat ist eine Untat. Sie entspringt aus Frevel und Hochmut, wie sie laut Kommentar ja auch aus der "Eitelkeit" hervorgeht.³⁾ Andererseits ist sie jedoch auch Pflicht, durfte Judith sie nicht lassen. Das macht die Tat zu einer notwendigen, die Gott, der Lenker der Geschichte, fordert, mitbewirkt und billigt. Dennoch bleibt sie zugleich auch eine Untat, die Gott, der Hüter der ewigen Ordnung der Natur, verurteilt. Hier gilt dasselbe wie bei der Hinrichtung des Sokrates, nämlich "daß das, was als Sünde in die Welt eintritt und in Bezug auf diejenigen, die es zunächst veranlaßten, auch immerhin Sünde bleiben mag, von höherer Hand die Taufe der Notwendigkeit erhalte; ... daß das Schicksal die Tat blinder Leidenschaft adoptiere."⁴⁾

Judiths Tat ist ein Verdienst vor der Geschichte und vor Gott, dem Lenker der Geschichte. Sie ist zugleich auch Schuld vor der Natur und vor Gott, dem Hüter der ewigen Ordnung der Natur. Sie ist das eine unablässig von dem andern. Entsprechend fühlt auch Judith sich als zweierlei in einem: als auserwähltes Werkzeug und als durch Schuld zerstörten Menschen - nicht etwa, weil sie doch kein Werkzeug wäre, sondern gerade weil Gott sie als Werkzeug brauchte und zerbrach. "Wenn das Opfer verröchelnd am Altar nie-

1) W IX 292

2) W I 80

3) T 1989

4) W X 354f

derstürzt, quält ihr's mit der Frage, welchen Preis es auf sein Blut und Leben setzt?"¹⁾

Sie will sterben, wenn sie dem Holofernes einen Sohn gebiert. Diese Vorstellung erschütterte sie schon gleich nach der Tat. Denn nach dem Diktum "Aug um Auge, Zahn um Zahn," würde der Sohn den Mord des Vaters an der Mörderin zu rächen haben - und sich gleichfalls schuldig machen. Dieser sonst endlosen Kette von Schuld und Sühne will Judith ein Ende machen. Autonom wie immer, bestimmt sie auch jetzt im Rahmen ihrer Möglichkeiten ihr Geschick. Sie entscheidet schon im voraus, welche Konsequenzen sie ziehen wird, je nachdem wie Gott die Alternative lösen wird. Womit sie Gott selber vor eine Alternative stellt.

Freilich fühlt sie sich dabei der Allmacht und der Willkür Gottes ausgeliefert. Sie fordert Mirza auf: "Bete zu Gott, daß mein Schoß unfruchtbar sei. Vielleicht ist er mir gnädig!"²⁾ Diese Gebärde, einen andern für sich beten zu lassen, ist aus früheren Werken bekannt und deutet an, daß der Bezug zu Gott gestört ist. Erst jetzt, am Schluß des Werkes, hat Judith das Gefühl, daß dem in jeder Hinsicht so sein könnte: daß Gott nämlich vielleicht die Tat doch nicht gewollt habe, eben weil sie eine böse Tat war, eine Schuld vor Gott. Das "Vielleicht" zeigt treffend an, daß sie sich mit Gott nicht auskennt, mit Gott, der sie zu seinem Zwecke zu benutzen anheißt dafür aufopferte aber dafür aufgeopfert hat - der sie nicht schützen konnte vor Zerstörung. Außerdem drückt solcher Zweifel als eine Art von Epilog das aus, was den Betrachter jetzt bewegt: Gott fordert eine Tat, die er selbst bestrafen muß. Er zerstört das Werkzeug, das ihm dient. Doch er kann hier gar nicht anders. Denn die Welt wird offensichtlich nicht beherrscht von einem einfachen, harmonischen Prinzip, sondern von einem solchen, dessen Einheit den Zwiespalt in sich schließt: vom Dualismus.

2.

Das Zeugnis

der Theaterfassung und der Kommentare

Objektiv ist Judiths Tat zunächst einmal ein Frevel. Subjektiv hängt an ihr wohl auch Hochmut, doch nur wenig, nämlich da, wo

1) W I 80 2) W I 81

Judith sich zu ihr als ihrer Pflicht entschließt. Wenn man auf das Ganze sieht, steht Judith rein da, zumal ja selbst jener Entschluß mit auf das Konto Gottes kommt. Hebbel will sie offensichtlich auch als rein erscheinen lassen. Deshalb gibt er ihren Tatmotiven den berühmten und bisher verkannten Wandel vom religiösen Patriotismus zu Ehrgefühl und Angst. Deshalb läßt er sie richtig empfinden: der Mord an Holofernes bedeutet eine Schuld, auch wenn Gott ihn verlangte. Das letzte, das Gefühl der Schuld, deutet ferner auf das objektive Welt- und Wertgefüge, das die Dichtung repräsentativ verkörpern will. Und schließlich wurzelt darin Judiths subjektive Tragik, ihr tragisches Format. So ist das Schuldgefühl der Pfeiler, mit dem die Dichtung steht und fällt.

Es wurde hier erstmals nachdrücklich behauptet, Judiths Schuldgefühl beziehe sich nicht auf den Wandel der Motive, sondern auf die Tat, auf den Mord an Holofernes, an dem Manne, dem sie zueigen ist. Im Werk ist dies Gefühl so stark, weil sie vorher dem Manne ganz zueigen wurde: durch die Vergewaltigung. Die fehlt in der Bühnenfassung. Da Judith nun "wohl noch mit dem Kopf des Holofernes, nicht aber er mit ihrem Herzen davongeht," wird das Geschehen "alles Safts und aller Kraft beraubt," sagt ein Kritiker. Hebbel nimmt das auf¹⁾ und fügt hinzu: so wird der "Heroismus des Weibes ganz überflüssig."²⁾ Offenbar verliert das Resultat des Dramas, Judiths Schuldgefühl, mit der Vergewaltigung seine wesentliche, kunstvolle Motivation, ja sogar seine künstlerische Darstellung. Die Bühnenfassung muß das alles irgendwie und notdürftig ersetzen. Sie muß das Anliegen des Dichters direkt aussprechen, weniger kunstvoll, dafür umso klarer. Womit sie das Motiv der Vergewaltigung ersetzt und was sie ausspricht über Hebbels Absicht, das mag eine Hilfe sein für die, die das Werk aus sich heraus nicht deuten können.

Mit der Vergewaltigung fällt auch der Wandel der Motive vom Einsatz für das Volk und Gott zum Einsatz für die eigene Ehre. Es fällt das Verdienst des Dramas. Es bleibt bei dem Einsatz für das Volk und für die Gottheit. Die Täterin rückt in die Nähe der biblischen Judith, der Charlotte Corday und der Jungfrau Schillers.³⁾ Hebbel mußte dem nach Möglichkeit entgegenwirken. Deshalb führte er in die Theaterfassung gleichfalls ei-

1) W XI 13

2) B VII 272

3) W XI 13f, 61

nen Wandel der Motive ein, nämlich den vom Einsatz für das Ganze und für Gott zum Einsatz für die eigene Sache. Freilich, wenigstens der Jungfrau nähert er die Judith trotzdem. Denn die eigene Sache, die nun auf dem Spiele steht, ist der private Gottbezug. Sie verletzt ihn, indem sie Holofernes mit Gott gleichsetze. Nun will sie ihn wieder heilen und zwar dadurch, daß sie ihren Abgott Holofernes umbringt. Deshalb, nur deshalb tut sie das dann auch - und nicht etwa, weil Gott es ja von ihr gefordert hätte:

"Und warum soll ich ihn nicht ehren, warum nicht? Mir dünkt, er hat recht, es gibt in der Welt nicht Böses und Gut, es gibt nur Groß und Klein! Du selbst, der du in Wolken thronst, erscheinst nur in Donner und Blitz. Du reiße die Tiefen der Erde auf, daß verheerende Flammen hervorbrechen und ganze Städte verzehren. Du lässest die Wasser aus unerschöpflichen Brunnen daher brausen und die Geschlechter der Menschen vertilgen. Er - er ist, wie du!

(Sie stürzt auf die Knie)

Gott, Gott, was sagt' ich? Vergieb! Vergieb! Ist denn durch ihn mein Innerstes in Fesseln gelegt, daß ich denken und reden muß, wie er gebet? (Sie springt auf) Er muß fort, fort! Er hat mich zum Abfall von meinem Gott gebracht - nur wenn ich ihn töte, kann mein Gott mir vergeben!"¹⁾

Wie im Drama also handelt sie auch hier nicht um der Sache Gottes willen, wegen der sie herkam, sondern um ihrer eigenen Sache willen. Das könnte eine Schuld bedeuten ähnlich der, die man im Werk zu finden glaubt. Oder es könnte auch das Verdienst des Werks ersetzen: daß Judith aus mehr menschlichen, persönlichen Motiven handelt. Dies Verdienst hat Judith sich nie selber angerechnet. Ja man hat umgekehrt behauptet, sie sähe sogar darin gerade ihre Schuld. Ob das zutrifft oder ob sie nicht vielmehr den Mord an Holofernes als ihre Schuld empfindet, wird sich nun wohl vollends klären.

Nichts in der Bearbeitung entspricht den Reflexionen, die Judith in der Dichtung über die Verwirrung der Motive anstellt. Sie zeigt kein Schuldgefühl, das auf die Verwirrung zu beziehen wäre. Stattdessen liest man folgendes:

"Judith (erscheint mit dem Schwert in der Kammertür, sie ist verwirrt, blickt starr) Ruhig! Ruhig! Ich hab' die Welt ins

Herz gestochen, und ich traf sie gut! Horcht hinaus in die Nacht, ob das All nicht auseinander springt, ob die Sterne nicht durcheinander taumeln, ob der Himmel nicht birst wie eine klaffende Wunde! Die Erde wankt unter meinen Füßen, gleich wird sie sich auf tun und mich verschlingen. (Sie steht, von jetzt an, wie leblos und starrt die Erde an)... (Sie erhebt das Schwert) Ich bin wie dies Schwert. Es gehörte dem Holofernes an, es sollte ihn schützen, und es hat ihn getötet!"¹⁾

Auch das Werk bringt den Vergleich, freilich nicht so direkt. Anfang des IV. Aktes heißt es, Holofernes habe sich im Schlaf beinahe mit dem Schwert getötet. So stirbt er auch im Schlaf; und er stirbt durch die, die ihm angehörte und ihn eigentlich beschützen sollte; und er selbst bringt sie dazu. Wie in Schlaf und Traum hinter seinem Tun die Natur und Gott stehen, so auch hinter Judiths Tat. Deshalb darf sie sagen: "Preiset den Herrn! Der Herr hat's getan, nicht ich!"²⁾

Sie empfindet eben ihre Tat als "eine in sich, des welthistorischen Zweckes wegen notwendige," als eine gottgewollte Tat, und sich selber als "das mit der Vollbringung beauftragte Individuum." Doch nicht so sehr aus Bescheidenheit lehnt sie es ab, für ihre Tat gelobt zu werden, sondern deshalb, weil sie die Tat zugleich als Schuld empfindet. Sie tat, was sie tun sollte und zugleich nicht tun sollte. Sie brachte den um, den sie eigentlich beschützen sollte und der sich ihr eben auch noch anvertraute: "Willst du meinen Wächter machen? Dort liegt mein Schwert!"³⁾ Des Mordes und nicht der Motivverwirrung wegen ist die Tat eine Untat, eine "zugleich aber das mit der Vollbringung beauftragte Individuum wegen seiner partiellen Verletzung des sittlichen Gesetzes vernichtende."⁴⁾

Die Unsicherheit, die dem "Zugleich" entspringt, nimmt Judith hier schon vor der Tat gefangen. Direkt und unmißverständlich sagt sie, was der Traum bedeutet, den sie Anfang des II. Aktes erzählte:

"Jetzt steh ich am Abgrund, wie mein Traum es mir zeigte. Aber, wenn ich mich nun im Schwindel hinunter stürze, wirst du auch da sein, Gott meiner Väter? wirst du mich auffangen in festen, sicheren Armen? Wirst du mich ruhen lassen an deiner Brust, damit ich im tiefen, tiefen Schlaf vergesse, was ich getan habe, - wehe mir, was ich noch nicht getan habe!"⁵⁾

Und mit letzter Deutlichkeit spricht sie aus, was vor wie nach der Tat ihr Herz beschwert; was zu tun sie sich scheut, was getan zu haben, sie nachher als Schuld erleidet: den Mord an Holofernes:

"O, mir ist wie einem, der in finsterner, finsterner Nacht einen Schuß tun soll. Er kennt das Ziel nicht, aber sein Leben, sein Alles ist daran geknüpft, daß er es treffe. Ihm zittert die Hand, er schließt die Augen, die ihn doch nichts sehen lassen, er drückt ab! Und laut aufschreiend stürzt vielleicht das Liebste, Teuerste, das er nimmer verletzen wollte, zu Boden."¹⁾

"Gott, Gott, was ist das? Mir ist, als könnt' ich den Holofernes nicht töten, ohne mich selbst mit zu töten! Als müßte der Pfeil, den ich auf ihn abdrücke, zurückprallen und mir in die Brust fahren."²⁾

Die Theaterfassung bestätigt also, was die Interpretation des Dramas bisher zeigte. Judiths Schuld und Schuldgefühl beziehen sich allein auf ihren Mord an Holofernes, und nicht auf die Verwirrung der Motive. Diese soll nur Judith subjektiv entlasten, sie aus menschlich-sittlichen, natürlichen und höheren, nicht aus politisch-ideologischen, allgemeinen und fundamentalen Gründen handeln lassen. Die Tat ist eine gottgewollte. Judith ist das Werkzeug Gottes, und sie fühlt sich als solches. Ihr Gottbezug ist nicht gestört, ist nicht entlarvt als eine subjektive Illusion. Das kann das Resultat des Dramas gar nicht sein. Die Störung des Gottbezuges wird ja nur in die Theaterfassung eingeführt; und zwar nur als Notbehelf nicht für das Ergebnis, sondern für das Motiv der Vergewaltigung. Sie wird durch Judiths Tat gerade aufgehoben; der Gottbezug wird dadurch wiederhergestellt, und zwar schon im Motiv, in der Absicht, die Tat um des Gottbezuges willen auszuführen. Um dieses Motives willen fühlt Judith sich nicht schuldig, obwohl es gleichfalls das Ergebnis eines Motivwandels zum Persönlichen hin darstellt. Hätte also die Tat, hätten vor allem die Motive den Gottbezug zerstören und entlarven sollen, so hätte Hebbel mit der Bühnenfassung den Ablauf und das Resultat des Dramas genau umgekehrt. Das wird seine Absicht kaum gewesen sein. Vielmehr war es den Forschern vorbehalten, die Dinge auf den Kopf zu stellen.

Nun lassen sich auch jene Stellen aus den Kommentaren deuten, auf welche sich unausgesprochen die berufen, die Judiths Gottesferne als radikal und als das wesentliche Resultat des Werkes ansehen. Diese Gottesferne erwies sich als nicht radikaler Zweifel, sondern letztlich nur als ein Erschrecken davor, daß Gott eine Tat verlangen konnte, die er selbst bestrafen muß. Der Kommentar bestätigt das.

Hebbel sagt: Judith führt die Tat aus "auf Gottes Geheiß, aber sie ist sich in dem ungeheuren Moment, der ihr ganzes Ich verwirrt, nur ihrer persönlichen Gründe bewußt." Das ist das sittliche Verdienst der Judith und des ganzen Dramas. Es schließt nicht aus, sondern eher ein, daß außerdem noch andre Gründe mit im Spiele sind, deren sie sich nicht bewußt ist. Das ist alles das, was sie zu Holofernes führte: patriotisch-religiöse, sittlich-allgemeine, geschlechtlich-persönliche Gründe. Und alles das ist mitbedingt durch die Erlebnisse der Hochzeitsnacht, durch die Einwirkung der Gottheit. Gott hat die Hand mit im Spiel. Judith ist sein Werkzeug. Und daran ändert sich nichts bis zum Schluß. So wenig wie die Dichtung sagen die Kommentare, daß Judith sich schuldig fühle, weil sie im entscheidenden Moment sich habe leiten lassen von persönlichen Motiven.

Sie sagen vielmehr übereinstimmend: "sie zittert, da sie daran erinnert wird, daß sie Mutter werden kann," "daß sie dem Ermordeten einen Sohn gebären und so nach dem alten Diktum: Auge um Auge, Zahn um Zahn, Blut um Blut, den Muttermörder, also die Nemesis, in ihrem eigenen Schoße tragen kann," - die Nemesis, die sie nun natürlich nicht für einen Wandel der Motive strafen würde, sondern für den Mord an Holofernes, dem Vater ihres Sohnes: "gebiert sie, so muß sie, damit ihr Sohn sich nicht zum Muttermord versucht fühle, sterben."¹⁾

Nur deshalb, nicht wegen der persönlichen Motive, kommen ihr Zweifel, ob Gott die Tat auch wirklich wollte, jene Tat, die er zugleich bestrafen muß. "Es kommt ihr aber auch schon in Bethulien der rechte Gedanke: wenn die Tat von Gott ausging, so wird er sie vor der Folge schützen und sie nicht gebären lassen."²⁾

Dies Argument ist wenig glücklich. Es stellt - nach Abschluß des Werkes und als Verteidigung gegen moralische Angriffe - eine Konzession dar an die Auffassung vom Gott der Liebe und der Güte. Ein solcher Gott wird nirgends in dem Drama sichtbar. Vielmehr

hat der Gott der Judith seinem Werkzeug übel mitgespielt. Er konnte allerdings nicht anders.

Völlig falsch ist es jedoch, wenn Fricke meint, der Schluß des Werkes wecke so "den Anschein, als bliebe noch irgendetwas in Judiths Geschick offen, als liege hier das letzte Wort doch noch in den Händen einer Gottheit, die doch von der ersten bis zur letzten Szene des Dramas wenn nicht als tot, so doch als unerreichbar und unerkennbar, als vom Wahn und Bedürfnis des menschlichen Herzens geformt erwiesen wird."¹⁾ Das eben wird sie keineswegs. Gewiß, der Gott des Neuen Testaments lebt in diesem Drama nicht, wohl aber ein Gott, der dem des Alten Testaments nahesteht.

Und zwar ist er das ganze Werk über lebendig, nicht allein am Schluß. Dieser kann niemals gemeint sein bloß als "eine Konzession an den altertümlich-religiösen Stoffkreis, dessen sich der Dichter am Ende wieder erinnert".²⁾ Auf Schritt und Tritt gedenkt der Dichter des apokryphen Buches "Judith". Auf jeder Seite fast klingt dessen Wortlaut an. Und überall herrschen Analogie und Antithese. So noch eben, kurz vor dem Schluß, noch bevor von Gott die Rede ist. In der Bibel ist es Judith, die den Kopf des Holofernes den Assyriern sichtbar machen und die Feinde niedermachen läßt. Bei Hebbel kehrt sich Judith aber von dem Gemetzel der Bethulier ab und läßt den Kopf des Holofernes schnell begraben, als man ihn als Schreckmittel benutzen will.

Doch es ging um Gott. Keineswegs entsteht der Anschein, als bliebe Gott das letzte Wort noch zu sprechen. Judiths Schicksal ist bereits entschieden. Ihr Dasein ist zerstört. Sie nahm den Tod vorweg. - Das Leben bleibt jedoch deshalb nicht stehen. Judith kann einen Sohn gebären. Und es ist bereits entschieden, wie sie sich in diesem Fall verhalten wird. Es bleibt zwar offen, ob der Fall noch eintritt. Doch er wird an Judiths Schicksal nichts mehr ändern.

Es gibt jedoch auch einen Anhalt dafür, daß Judiths Schicksal, besser: ihre Zukunft von Hebbel so wie in der Bibel angenommen wurde. Ihre Zukunft bezieht nämlich schon jener unglückliche Kommentar mit ein. "...schon in Bethulien..." heißt es da; und das bedeutet: bevor sie fortgeht nach Jerusalem. Davon sagt das Drama nichts. Hebbel aber setzt voraus, daß man das weiß.

1) Judith 26

2) Das. 26

Und so setzt er offenbar voraus, daß man auch weiß: Judith wird nicht Mutter werden. Folglich meint er dieses; Judith wird nicht gebären; dadurch wird für sie gewiß, was dem aufmerksamen Beobachter längst gewiß ist - daß die Tat von Gott kam, jene Tat, die Gott doch selbst bestrafen muß! Nichts wird sich damit an ihrem Schicksal ändern. Schuldig ist und bleibt sie, ob die Tat von Gott kam oder nicht.

Daß Gott eine solche Tat verlangen soll, war eben nicht bloß für die Forscher bisher unbegreiflich, sonder ist es am Schluß des Dramas vorübergehend auch für Judith. Hebbel hat sich schon gedacht, daß das nicht jedermann begreifen würde: "Eine Kritik, die nicht zum Kern meines Werkes vordränge, könnte fragen, wie Judith durch eine Tat, die Gott durch seinen Propheten verkündigte und dadurch zur Notwendigkeit stempelte, in ihrem Gemüt vernichtet werden könnte, sie könnte hierin einen Widerspruch erblicken."¹⁾ In Wahrheit ist es eben keiner, drückt sich darin vielmehr der Dualismus aus, dessen komplizierte Einheit den Zwiespalt in sich schließt.

Wenn Judith sich am Schluß vorübergehend ihrer Sache nicht ganz sicher ist, so ist das nur natürlich. Denn, meint Hebbel, es "können und dürfen solche Zweifel gar nicht ausbleiben, da der Mensch selbst in den Armen eines Gottes nicht aufhört, Mensch zu sein, und da er, sobald der Gott ihn los läßt, augenblicklich in die rein menschlichen Verhältnisse zurücktritt und nun vor dem Unbegreiflichen, was von ihm ausgegangen ist, erbebt, ja erstarrt" - genau wie die Johanna, die Hebbel 1837 dichterisch gestalten wollte, "ein einfach edles Mädchen" werden sollte, "das, nachdem Gott durch seinen schwachen Arm ein Wunder ins Leben gerufen, vor sich selbst, wie vor einem dunklen Geheimnis zurückschauderte."²⁾

Entsprechend wird Judith "durch ihre Tat paralysiert," obwohl sie ausführte, was Gott von ihr verlangte. "Hieran aber knüpft sich der Schluß des Stückes in seiner unbedingten Notwendigkeit. Die Waage muß, weil keine irdische Ausgleichung denkbar ist, in beiden Schalen gleich schweben, und der Dichter muß es unentschieden lassen, ob die unsichtbare Hand über den Wolken noch ein Gewicht hinein werfen wird oder nicht!——"³⁾ Dies Bild ist sehr unglücklich, ja falsch. Wenn einirdischer Ausgleich nicht denkbar ist, dann ist für Hebbel eben überhaupt kein menschlicher Aus-

1) T 1958

2) T 1989; B I 170

3) T 1958

gleich denkbar. Im übrigen sagt und deutet er ja selber an, was kommen wird - und daß sich damit gar nichts ändert an dem Schicksal Judiths, genausowenig, wie sich ändern würde, wenn etwas anderes einträte.

Nur eines wird sich ändern. Gleich nach der Tat war sie entsetzt, daß sie, die auszog, um dem Volk und Gott zu dienen, sich in schwere Schuld verstrickte. Am Schluß des Stückes zweifelt sie, ob Gott eine solche Tat auch wirklich wollte. Später wird sie einsehen, daß Gott sie gewollt hat. Dennoch wird sie ihre Tat als eine schwere Schuld empfinden. Jenes Entsetzen, jene Zweifel, diese Einsicht zeigen, wie Judith immer mehr die ungeheure Dimension des Wertkonflikts erfaßt, in welchen sie hineingestellt ist, daß sie dabei aber stets die einzig richtige und würdige, ihr angemessene Einstellung zu diesem Widerstreit innerhalb des Wesens einnimmt. Sie erweisen, daß Judith des Konflikts und damit auch der Tragik fähig ist. Wie Hebbel denn ausdrücklich sagt: "Das Schwanken und Zweifeln, worin sie nach ihrer Tat versinkt, konnte sie allein zur tragischen Heldin machen."¹⁾

VII. Der Gott der "Judith"

Bei der ganzen Auslegung des Werkes wurde mit der Wirklichkeit und Wirksamkeit Gottes in dieser dichterischen Welt gerechnet - und es mußte wohl mit ihr gerechnet werden. Nun ist noch eigens auf sie einzugehen. Mit Hebbels Gottesbild wäre es nicht vereinbar, sollte die Realität der Gottheit sich in einem intimen Bezug zwischen Gott und Mensch äußern. Wenn dergleichen fehlt - und es fehlt tatsächlich - kann das auch kein Argument gegen Gottes Wirklichkeit sein. Das Werkzeug erfährt den Willen Gottes nicht auf rational-eindartige Art; und es ist, gesehen auf das Ganze, auch nicht gerne Werkzeug. Hebbel fand das so in Ordnung. Die Forschung setzt das Gegenteil voraus - und kann dann leicht beweisen, daß Judith doch kein Werkzeug sei. Damit weigert sie sich von vornherein, Hebbels Ansicht ernstzunehmen. Die aber lautet: "Der Geschichte" - und also auch dem Gott der Geschichte - "ist es gleichgültig, wie etwas geschieht, sie hat es nicht mit den Individualitäten, sondern nur mit den Kraftäusserungen derselben zu tun."²⁾

Diese Auffassung vom Verhältnis zwischen Gott und seinem Werkzeug gehört zu der Analogieantithese zur "Jungfrau". Wie für Judith, so ist auch für die geschichtliche Johanna der Befehl Gottes "ein dunkles Geheimnis, dem sie wohl folgen, das sie aber nicht begreifen konnte."¹⁾ Ähnlich wie Judith nach der Tat, so ging es Johanna: Sie "brach in glühende Tränen aus, als sie nun ...sehen mußte, wie das, was der Geist des Herrn durch ihren Mund voraus verkündigt hatte, sich...erfüllte."²⁾ Und wie auch Schillers Jungfrau sagt sie: "Jenes ist gar meines Tuns nicht. Aber dennoch muß ich gehen und es ausrichten, weil mein Herr es haben will!"³⁾

Schillers Jungfrau verwandelt jedoch ihren bloßen Gehorsam in begeisterte Unterwerfung. Das gibt es bei Judith so wenig wie bei der geschichtlichen Johanna. Die bleibt menschlich. Und von ihren schon erwähnten selbständigen Entscheidungen, z.T. gegen Gottes ausdrückliche Anweisung, sagt Hebbel: "Nichts Wahrhaftiges geht weiter, als es notwendig gehen muß, und am wenigsten die Gottheit, wenn sie in einem außerordentlichen Fall zur unvermittelten Offenbarung ihres Willens sich entschließt. Was Johanna durch Aufmerksamkeit und Umsicht erfahren konnte, das brauchten ihr die Heiligen des Himmels nicht zu verkünden."⁴⁾

Genauso reichten auch für Judith alle die realen, z.T. rätselhaften Vorgänge schon hin, sie auf den Weg zu bringen, auf welchen Gott sie haben wollte. Wie in der "Judith" Träume, natürliche und übernatürliche Ereignisse die wesentlichen Entschlüsse vorbereiten, so bei der Johanna. "Auf solche Weise aufgeschlossen in ihrem ganzen Wesen, im Geiste geweckt, in den Sinnen erhöht, hatte sie den Punkt erreicht, wo dem höchsten Waltenden die unmittelbare Anknüpfung möglich war."⁵⁾ Man denke nur an Judiths innerliche Entwicklung bis zu ihrer Prophezeiung hin! Auch Schiller hatte seine Jungfrau für das Außergewöhnliche mit den notwendigen natürlichen Voraussetzungen ausgestattet: "Schiller wußte wohl, warum er seiner Johanna neben der flammenden Begeisterung für König und Vaterland noch eine ganz mystische bis in die fernste Kindheit hineinreichende Reihe von Visionen, Träumen und Erscheinungen lieh; er wußte sehr wohl, warum er ihrem Entschluß, der erst bei dem Anblick des ihr als Zeichen verhei-

1) W IX 285

2) Das. 282

3) Das. 259

4) Das. 275

5) Das. 243

Benen Helms, nun aber auch plötzlich reif wurde, so viele Momente des Zitterns und Zagens, des Zweifels, ja des instinktartigen Widerstrebens vorangehen ließ."¹⁾

Mit dem Wirken Gottes in der Welt des Dramas, und zwar mit seinem Wirken im Interesse der Geschichte, hängt der geschichtsmetaphysische Sinn des Geschehens zusammen. Ein solcher Sinn lag demgemäß auch den Ereignissen um die geschichtliche Johanna zugrunde: "Daß Frankreich selbständig bleiben, daß Gott ein Wunder tun mußte, um dies zu veranlassen: dies war nötig, weil von Frankreich die Revolution ausgehen sollte."²⁾ Schiller wurde dem vollauf gerecht. Auch er läßt daher Gott eingreifen; denn das muß geschehen, "wenn nur noch durch ein außerordentliches Werkzeug ein großes und notwendiges Ziel erreicht werden kann. Daß es wirklich so steht, muß der Dichter freilich zuvor...zeigen, daher bei Schiller zunächst der ausführliche...Prolog, daher weiter im ersten Akt der Tragödie die sich ohne Unterbrechung folgenden, alle Hoffnungen und Aussichten vernichtenden Schicksalsschläge.

Hat er das aber getan, hat er uns überzeugt, daß eine höhere Macht eingreifen muß, wenn noch eine Wendung zum Heil eintreten soll, so wird er mit dieser nicht mehr krämerhaft unterhandeln und sich von ihr etwa nur ein Dreiviertelswunder ausbedingen, denn nun ist das Unwahrscheinlichere auf einmal das Wahrscheinlichere geworden. Er wird nicht die natürlichen Kräfte des Mannes verstärken, sondern dem Weibe übernatürliche Kräfte verleihen."

Im Gegensatz zu Schiller legt Hebbel freilich Wert darauf, "daß der gewöhnlichen Ordnung der Dinge (!) momentan entrückte Individuum durch die von ihm ausgehende Tat in einen Konflikt mit sich selbst zu versetzen, der es dieser Ordnung (!) am Ziel seiner Laubahn wieder unterwirft, und auch diesen Konflikt noch durch eine letzte, nun aber rein menschliche (!) und sittliche (!) Kraftanstrengung zu lösen."³⁾ Aber auf die Antithese kommt es jetzt nicht an, sondern auf die Analogie: darauf, daß Gott in der "Judith" ebenso wie in der "Jungfrau" wirklich und wirksam ist. Hebbel selber sah es so. Von der "Jungfrau" sagte er es eben. Und hier sagt er es von der "Judith":

¹⁾ W XI 283

²⁾ T 2064

³⁾ W XI 284f

"Meine ganze Tragödie ist darauf basiert, daß in außerordentlichen Weltlagen die Gottheit unmittelbar in den Gang der Ereignisse eingreift und ungeheure Taten durch Menschen, die sie aus eigenem Antrieb nicht ausführen würden, vollbringen läßt. Eine solche Weltlage war da, als der gewaltige Holofernes das Volk der Verheißung, von dem die Erlösung des gesamten Menschengeschlechts ausgehen sollte, zu erdrücken drohte. Das Äußerste trat ein, da kam der Geist über Judith und legte ihr einen Gedanken in die Seele..., den nun aber auch nicht mehr das bloße Gottvertrauen, sondern nach der Beschaffenheit der menschlichen Natur...zugleich mit die Eitelkeit ausbrütet."¹⁾

Der I. Akt der "Judith" ist also eindeutig das Analogon zu dem Prolog der "Jungfrau." Holofernes erscheint als Widersacher Gottes und spielt sich selbst als Gott auf. Von ihm wird gelten, was Sophokles gesagt hat und mit welchem Worte Hebbel sich und seinen Erstling gegen Angriffe verteidigte:

" - an Göttlichem darf

Nie freveln der Mensch! Großsprecherisch Wort

Der Vermessenen fühlt den gewaltigen Schlag

Der bestrafenden Hand."²⁾

Das wird im voraus angekündigt durch eine Menge Fingerzeige, die genügend deutlich sind bei größerer Deutlichkeit dem Dichter sicherlich den oft gehörten Vorwurf der Überdeutlichkeit eingebracht hätten. Der I. Akt wird mit dem II., dem Judith-Akt verklammert durch den Aufbruch des Assyrsers zum Kampf gegen Jehovah. Hier werden schon die Rollen deutlich, die den beiden Hauptpersonen zugeteilt sind in diesem Drama der Weltgeschichte.

Weltgeschichte als gottgelenktes Geschehen: diese Perspektive eröffnet sich im ganzen Werk. Hebbel brauchte sie für sein Problem und für die Analogie zu Schillers "Jungfrau". Es ist daher nicht so ganz weit hergeholt, wenn er großspurig erklärt: "Judith und Holofernes sind, obgleich...wahre Individualitäten, dennoch die Repräsentanten ihrer Völker. Judith ist der schwindelnde Gipfelpunkt des Judentums, jenes Volkes, welches mit der Gottheit selbst in persönlicher Beziehung zu stehen glaubte; Holofernes ist das sich überstürzende Heidentum...Judentum und Heidentum aber sind wiederum nur Repräsentanten der von Anbeginn in einem unlösbaren Dualismus gespaltenen Menschheit."³⁾

Repräsentativ-symbolische Bedeutung kommt den beiden Hauptgestalten in solchem Sinne wohl kaum zu. Immerhin erleiden sie ihr menschliches Geschick, indem sie, die eine für Gott, die andere gegen Gott, in weltgeschichtlicher Krise aufeinander treffen. Wenn Hebbel darauf anspielt, daß die Juden es sich nur einbildeten, einen besonders intimen Bezug zu Gott zu haben, so leugnet er damit nicht den Bezug schlechthin, sondern will nur klarstellen, daß der Bezug zu Gott keineswegs intim, nicht bergend ist, vielmehr geheimnisvoll und zwiespältig. Ja, man mag froh sein, wenn man nichts mit ihm zu schaffen hat.

Gott als Lenker der Geschichte - das ist die Analogiebasis der Antithese zu Schillers "Jungfrau." Denn nur so kann Judith in den gleichen Konflikt zwischen Gott und der Natur geraten - und diesen Konflikt zugleich auch umgekehrt bewerten. Daß die Jungfrau überhaupt Gott dienen will und dadurch in den Konflikt mit der Natur gerät - "diese Intentionen", meint Hebbel, haben eben auch schon Schiller geleitet, "weil sie als allgemeingültige ihn leiten mußten." Von ihnen sei der Bau seines Dramas bestimmt, mithin sei er "unanfechtbar."¹⁾

Andererseits, sagt Hebbel, sei es unerklärlich, wie Schiller "sich diesem Gegenstand gewachsen glauben konnte. Daß der Vorwurf zu einem Drama vorlag, wird niemand bestreiten wollen; daß dies Drama aber durchaus ein psychologisches werden mußte und daß es eben darum über Schillers Kreis hinausging, läßt sich ebensowenig verkennen." Immerhin: "In der Jungfrau von Orléans sieht man doch, was der Dichter will, wenn er auch bei dem schon eben von mir berührten Mangel an Naivität das Ziel nur halb erreichen konnte."²⁾ Das Ziel nämlich, das Hebbel in der "Judith" gleichfall angestrebt, im Unterschied zu Schiller aber auch erreicht zu haben glaubte.

Es gibt noch einen weiteren Anhalt für Gottes Wirklichkeit in diesem Drama: den Propheten Daniel. Gleichzeitig liefert er ein weiteres Analogon zu Schillers "Jungfrau" und der geschichtlichen Johanna. Ferner ist sein Schicksal innerhalb des Dramas selber ein analoges Gegenstück zum Hauptgeschehen, das somit einen künstlerischen Kommentar erhält.

1) W XI 284

2) W XI 191, 193

Die Prophezeiungen der historischen Johanna nahm Hebbel völlig ernst; ja, er verteidigte sie gegen jede Skepsis. Gewissenhaft, frohlockend stellt er fest, wie die Voraussagen tatsächlich eintrafen. Andererseits betont er auch, daß geschichtliche Wunder nicht ohne weiteres gleich als solche zu erkennen seien und gewöhnlich erst der Nachwelt als gesicherte Tatsachen gölten.¹⁾

Schon deshalb lag ihm bei seinem eigenen Werk daran, alles Wunderbare in dem Halbdunkel zu belassen, das ihm zukam - mit dem Erfolg, daß man solches Halbdunkel in weltanschauliche Unbehaustheit umdeutete. - Sehr wichtig schienen Hebbel auch die Vorzeichen in der Natur zu sein. Man vergleiche jene Stelle, wo Judith voll Begeisterung den Willen der Natur ausspricht, den Holofernes zu vernichten, mit folgender Stelle aus der Geschichte der Johanna: "Selbst die Natur schien sich in ihren innersten Tiefen zu schütteln und umzukehren."²⁾

Dazu kamen "prophetische Erscheinungen, mit Flammenzungen zur Buße und Unterwerfung unter den Herrn ermahrend und auf die Geheimnisse der nächsten Zukunft deutend."³⁾ In der "Judith" werden gleichfalls solche Stimmen hörbar. Meistenteils erweisen sie sich allerdings als durchaus menschlicher, ja religionspolitisch-egoistischer Natur. Das sind die Stimmen der Priester. Anders verhält es sich, wie schon zu zeigen war, mit Judiths Prophezeiung. Und anders steht es auch mit Daniel, dem Propheten.

"Die Erscheinung des Propheten ist gewissermaßen der Gradmesser des Ganzen; sie deutet auf die damalige Stufe der Weltentwicklung."⁴⁾ Das klingt recht akademisch, bezeugt jedoch ausdrücklich, daß Hebbel den Propheten selbst und damit auch Gottes Wirklichkeit und Wirksamkeit im Drama anerkannt wissen will. Das bezeugt im übrigen ja auch die Wirklichkeit der Dichtung - so eindringlich, daß selbst die Forschung sich dem nicht ganz entziehen konnte. Im schärfsten Kontrast und ohne jeden Zusammenhang mit seiner Gesamtauslegung des Werkes spricht Ziegler hier vom "Wunder: der Stumme kann plötzlich reden und Gott verkünden!" Ziegler akzeptiert auch die künstlerisch geleistete und doch wohl hochbedeutsame Verbindung Judiths mit Daniels wunderbarer Gottesverkündigung: "In diesem Augenblick tritt Judith auf, so stillschweigend als das auserlesene Werkzeug gekennzeichnet." Ziegler

1) W IX 265, 268, 258 2) W IX 268 3) Das. 4) T 1958

gesteht auch das weitere Wunder zu: "Samaja wird durch den Stummen ermordet." Er gibt zu: "Gott hat gesprochen". Doch er wendet ein: Gottes "Spruch erscheint vom Standpunkt des einzelnen Menschen...aus als etwas Abstraktes, Fremdes, Unbegreifliches." Damit rennt er offene Türen ein. Aber damit ist noch lange nicht die Konsequenz gegeben, die Ziegler hieraus und aus ähnlichen Phänomenen zieht: daß nämlich das ganze Werk von "der absoluten Verhüllung Gottes gegenüber dem Menschen" sowie überhaupt "von der radikal entgötterten Wert- und Sinnlosigkeit der modernen Welt" künde.¹⁾

V. Wiese läßt als maßgebliches Motiv für Judiths Berufungsglauben nur deren sexuelle Sehnsucht gelten. Ganz entsprechend neigt er auch dazu, Daniel für pathologisch zu halten.²⁾ Damit zeigt er nur, wie grundlegend er den Sinn des Werkes verkennt. Nichts zeigt das deutlicher als seine Auslegung des Wortes "Was gegen die Natur ist, das ist gegen Gott."³⁾ Einerseits trifft das zwar durchaus zu, sowohl für Daniels ungewollten Brudermord, auf den es sich direkt bezieht, als auch für Judiths Mord an Holofernes. Insofern geben die Bethulier dem Sprecher dieses Wortes, Samaja, recht und glauben ihm, daß Daniel kein echter Bote Gottes sei, da er ja offensichtlich gegen die Natur, und also gegen Gott verstoße. In diesem Sinne macht sich v. Wiese dieses Wort zueigen. Aber - Samaja wird ja widerlegt; dieses Wort wird widerlegt! Samaja stirbt; Holofernes wird getötet, Bethulien befreit; das Unwahrscheinliche verwirklicht sich. Gott setzt sich durch, indem er sein Werkzeug tun läßt und tun lassen muß, was er selbst verurteilt. Für Gott handeln - und damit zugleich auch gegen die Natur und gegen Gott handeln, das ist Daniels wie Judiths Schicksal. Deshalb hat v. Wiese unrecht, wenn er sagt, es bleibe am Ende nichts weiter übrig als "die Verschuldung des Weibes, das gegen die Natur handelte."⁴⁾ Es bleibt auch Gottes Werkzeug, das Gott diene und ihm dienen mußte, indem es schuldig wurde vor Natur und Gott; es bleibt der Dualismus; es bleibt der Blick "in die ewige Ordnung der Natur, die die Gottheit selbst nicht stören darf, ohne es büßen zu müssen."⁵⁾

Wie Judith, so wird auch Daniel von einem metaphysischen Etwas übermächtigt, dem er erkenntnismäßig nicht gewachsen ist, von einer Macht, die ihn Taten vollbringen läßt, die er von sich

1) MuW 19f; Krise 18

3) W I 36

5) T 1011

2) Genes 44, 17-20; 45, 1-2

4) Tragedie II 387

aus nicht vollbringen würde, und Worte in den Mund legt, die seine, des Stummen Worte nicht allein mehr sind. Er ist deshalb nicht pathologisch. Und wäre er's! Der tolle Klaus in "Genoveva" bewahrt auf Einwirken der Gottheit hin die Heilige und deren Kind vor einem scheußlichen Ende. Er bringt dem kleinen Schmerzenreich ein Blümchen.¹⁾ Beides zeigt, daß er - genauso wie das Tier - der Geisterwelt, dem Seinsgrund näher steht als andere. Mehrfach äußert Hebbel, der Wahnsinnige sei in gewisser Hinsicht vielleicht dem Sein in seiner Tiefe näher als der normale Mensch, wie ja auch die kranken Zustände dem echten Sein näher sein sollen als die gesunden.²⁾ Danach also ist der tolle Klaus berufen wie kein Zweiter, Gottes Auftrag zu erfüllen. Und so ist auch Daniel berufen, Gottes Willen zu verkünden und Wirklichkeit werden zu lassen - er, Daniel, der zwar nicht geisteskrank wie Klaus, der aber auch von der Natur geschlagen, der blind und stumm ist, den Hebbel aber auch ausdrücklich "gottbegeistert" nennt.³⁾

Wie Judith wird er Gottes Werkzeug. Und wie für Judith, so bedeutet das für ihn, daß er sich vor der Natur, daß er sich sittlich schuldig machen muß. Er muß den Tod des Bruders bewirken,⁴⁾ den er liebt und dem er dankbar ist für treue Pflege. Er muß es tun, denn der vernünftige und menschliche Assad steht Gottes Absichten im Wege und muß daher beseitigt werden. Gerade Daniel, der Bruder, muß es tun. Er muß Gott durch sich zum Volke sprechen lassen und dadurch den Tod des Bruders herbeiführen. Sofort nach dem entsetzlichen Vorgang bricht der Unglückliche, wieder sprachlos geworden, in wimmernde Selbstanklagen aus. Samaja erklärt eines-teils ganz richtig: "Was gegen die Natur ist, das ist gegen Gott!" Und er fragt einesteils ganz richtig: "könnt ihr glauben, daß der Herr die Stummen reden macht, damit sie Brudermörder werden?"⁵⁾ Aber das ist es ja gerade: Jawohl, Gott macht den Stummen reden, damit er seinem Bruder zum Verhängnis werde. Was gegen die Natur und gegen Gott, den Hüter des Gesetzes ist, das ist hier zugleich gerade im Interesse Gottes, des Lenkers der Geschichte.

Samajas These wird widerlegt durch das Gesamtgeschehen und dadurch, daß er, der den reuezerknirschten Daniel schon fast zum Selbstmord überredet hat, plötzlich von diesem angefallen und erwürgt wird. Auch diese seine zweite Untat bereut Daniel so-

1) W I 251ff

3) W I 3

5) W I 36

2) T 646,1668; B I 323

4) W I 34ff

gleich. Und zwar bereut er sie, obwohl er ebenso wie Judith weiß, daß höhere Gewalt, daß Gott ihn zu der Untat trieb.¹⁾

Ähnlich wie Judith von dem Volk gefeiert wird, so sagt der Priester von Daniel, als das Volk ihn als Propheten anerkennt und ihn beschützen will: "Der Herr hat ihn gesandt, der Herr wird ihn schützen."¹⁾ Das ist ein schweres Mißverständnis. Es ist das gleiche, das dem Lob der Priester für Judith, die Befreierin, zugrundeliegt: der Glaube, wenn eine Tat für Gott gut sei, dann sei sie überhaupt gut; dann sei der Täter ein von Gott gesegneter. So aber ist es hier gerade nicht. Die Tat, die gut für Gott ist, ist objektiv und absolut nicht gut, ist eine schwere Schuld, obgleich sie für Gott gut ist. Und der Täter, Gottes Werkzeug, ist nicht gesegnet, sondern von Gott geschlagen.

Jawohl, der Herr hat Daniel gesandt. Aber geschützt hat er ihn nicht, so wenig wie Judith. Oder er hat ihn doch nur physisch geschützt, als äußeres Zeichen seiner Macht und seines Willens. Gott hat den stummen, blinden, schon von der Natur geschlagenen Daniel noch mit der schweren Schuld vor der Natur und vor sich selbst, der Gottheit, geschlagen - und ihn damit schlagen müssen.

Das entspricht dem Schicksal Judiths, bestätigt und verdeutlicht es. Es bestätigt und verdeutlicht, daß das Geschehen dieses Dramas sich vollzieht im Zeichen Gottes, und zwar des Gottes, den Judiths Traum als weinenden andeutet. Denn dieser Gott kann trotz seiner Allmacht sein Werkzeug nicht vorm Untergang beschützen, nicht vor dem vernichtenden Gefühl, schuldig vor der Natur und vor Gott selbst zu sein. Gott kann die ewige Ordnung der Natur nicht ungestraft verletzen. So vollzieht sich das Geschehen dieses Dramas zugleich im Zeichen des Dualismus zwischen der Natur und Gott; oder zwischen Geschichte und absoluter Wertordnung; zwischen Gott, dem Lenker der Geschichte, und Gott, dem Hüter des Gesetzes; des Dualismus zwischen Gott und Gott, innerhalb der Gottheit, der Idee, des Wesens, der absoluten Wertordnung.

Was für Gott ist, das kann zugleich auch gegen die Natur und damit gegen Gott sein. Selbst im Widerstreit zu Gott bleibt die Rangordnung der Werte unwandelbar bestehen. Denn sie ist absolut und ewig.

1) W I 45

S c h l u ß

Analogie und Antithese zwischen Hebbels "Judith" und der "Jungfrau" Schillers bestehen also nicht in dem, worin man sie zu sehen pflegt. Sie bestehen nicht in der gemeinsamen Frage nach der Gottheit, ihrer Existenz und ihrem Wirken einerseits und den unterschiedlichen Antworten andererseits: Schillers Ja und Hebbels Nein. Überhaupt besteht das Tragische der "Judith" nicht in der Enttäuschung einer subjektiven Ideologie. Vielmehr besteht es im Erleiden eines objektiven Wertkonflikts. Eines Wertkonfliktes, der als ethischer und metaphysischer Konflikt Ausdruck des Dualismus ist - des Dualismus nicht zwischen Wirklichkeit und Wesen, nicht in der "vertikalen" Dimension, sondern in der "horizontalen", innerhalb des Wesens. Judith und die Jungfrau haben beide zu entscheiden zwischen Gott und der Natur, zwischen dem geschichtlich-zeitlichen Auftrag und dem sittlich-ewigen Gesetz, zwischen einer allgemeinen, fundamentalen Forderung und dem Anspruch höherer, weil menschlich-sittlicher Werte. Das ist das Gemeinsame. Der Unterschied ist der: Johanna entscheidet sich für Gott, für den zeitlich-geschichtlichen Auftrag, die allgemein-fundamentale Forderung; Judith entscheidet sich für die Natur, für das sittlich-ewige Gesetz, den Anspruch des Höheren, des Menschlich-Sittlichen.

So wollte schon der werdende Golodichter entscheiden. Doch er konnte es nicht, weil die Entscheidung für Natur zugleich Entscheidung gegen das Sittliche war. Der Judithdichter kann sich so entscheiden, weil Entscheidung für Natur nun auch Entscheidung für das Sittliche bedeutet - und weil er auch der Gegenseite, weil er Gott und dessen Forderung gerecht wird.

Der werdende Judithdichter wurde Gott und seinen Forderungen nicht gerecht. Er entschied sich gegen Gott; doch er wußte nichts davon. Und nur deshalb konnte er sich so entscheiden. Der Judithdichter aber weiß das. Und er hat die Kraft, sich trotzdem gegen Gott zu entscheiden. Denn er weiß auch: das Gute, das Wesen ist nicht einhellig; es ist dualistisch. Was gut ist für Gott und was gut ist überhaupt, das fällt nicht ohne weiteres zusammen. Es gibt Situationen, in denen der Mensch sich vor dem Wesen schuldig macht, indem er sich gerade auch um es verdient macht. Das ist da der Fall, wo er sich einem Wert nicht

zuwenden kann, ohne gleichzeitig dadurch einen anderen zu verletzen.

Die Entscheidung zwischen Werten bekommt für Hebbel tragisches Gewicht, wenn sie vom Menschen fordert, seine persönlich-natürliche Existenz aufzuopfern um des Ganzen, Allgemeinen und Fundamentalen willen. Metaphysisch gesprochen verlangt Gott da, das aufzugeben, was die Ordnung der Natur vom Menschen fordert. Im Falle Judiths und der Jungfrau fordert Gott sogar, was die Natur, ja was Gott selbst verbietet: den Mord, den Mord an dem geliebten Mann.

Die Jungfrau mordet und fühlt sich dabei einig mit der Gottheit. Sie fühlt sich vor Gott schuldig, als sie den geliebten Mann nicht mordet. Hier spürt sie eindringlich den Anspruch des Natürlichen. Doch sie wird sich allein der Schuld vor Gott bewußt. Vor Gott verwandelt sich ihr das zum Bösen, was sie an sich als gut empfindet, und umgekehrt. Gegen ihr ursprüngliches Wertempfinden läßt sie sich in ihrem ideologischen Bewußtsein leiten von der gleitenden Wertskala. Denn ihr Wertgefühl setzt sich nicht durch; es ist nicht stark genug; es nimmt nicht richtig Stellung; es versagt.

So sieht es Hebbel. Nun vollendet sich bei ihm das tragische Format des Helden da, wo der Wert dessen voll empfunden wird, wogegen man entscheidet; wo die Entscheidung als eine schuldhaft, aber notwendige verstanden wird. Er stimmt Schiller darin zu: letztenendes muß für das Allgemeine, Fundamentale entschieden werden. Aber man muß wissen, daß man sich dabei am Höheren vergeht. Auch eine Tat, die Gott verlangt, bleibt trotzdem ein Verbrechen - wenn sie an sich und absolut Verbrechen ist. Die Wertskala ist fest. Durch keine ideologische Begründung darf der Mensch sie umwandeln, darf er sich die Entscheidung leichter machen. Und er kann es nicht, sofern er redlich ist.

Hebbel meint sogar: Judith und die Jungfrau ^{dürfen} ihr Frausein noch nicht aufgeben; denn sie haben es noch nicht erfüllt. Vor allem dürfen sie sich am Natürlichen nicht so vergehen, daß sie Männer morden und gar noch den geliebten Mann. Der Jungfrau bleibt dies letzte immerhin erspart. Sie tut es nicht. Doch gerade darin sieht sie ihre Schuld. Und es ist doch ihr Verdienst! - Judith hingegen muß den Holofernes töten. Die Jungfrau hätte darin ein Verdienst sehen müssen; und Judith sieht darin auch ein Verdienst

um Gott und um ihr Volk. Auch und noch mehr empfindet sie den Mord jedoch als Schuld vor der Natur und vor der Gottheit. Das ist ihr sittliches Verdienst. Und dazu gehört noch, daß sie Holofernes gar nicht um Gottes und des Volkes willen tötet, sondern aus persönlichen Motiven, aus sittlichen Motiven. Das, worauf es Hebbel jedoch vor allem andern ankommt und zwar im Protest gegen Schiller und das Christentum, das ist eben ihr Gefühl: der Mord ist eine Schuld, obwohl er sittlich berechtigt und obwohl er von Gott gefordert worden ist. - Die Jungfrau fühlt sich schuldig, weil sie einmal menschlich ist. Judith fühlt sich schuldig, weil sie einmal das Menschliche verletzen muß. Hebbel meint, sie werde so dem wahrhaft Höheren weit mehr gerecht als Schillers Heldin, die ihn geradezu pervers anmutet.

Judiths Schuldgefühl verstand man nicht, weil man die Bedeutung der Natur in Hebbels Weltbild nicht verstand. Judiths Schuldgefühl besagt nun aber keineswegs, daß sie am Auftrag Gottes radikal irre werde. Das geschieht nur vorübergehend, um den Dualismus innerhalb des Wesens seiner ganzen Schwere nach zu verdeutlichen. Judith weiß, sie nützte Gott. Dennoch wäre es ihr lieber, sie hätte die Tat nicht vollbracht. Das wiederum bedeutet nicht, Hebbel sei genau der gleichen Ansicht. Er teilt Judiths Protest gegen Gott und teilt ihn zugleich nicht. Er macht deutlich, daß Gott nicht anders kann, daß er Judith um der Menschheit willen in die Schuld führen muß und daß er das selbst bedauert.

Für Hebbel ist Gott also vorhanden und auch wirksam, sinnvoll wirksam. Im Grunde richtet sich sein Protest daher nicht so sehr gegen Gott, als vielmehr gegen die christlich-idealistische Ideologie: was Gott fordere und Gott nütze, sei eo ipso gut; was er verbiete und ihm schade, sei eo ipso böse oder schlechter. Das würde der absoluten Gültigkeit der objektiven Rangordnung der Werte Abbruch tun und der sittlichen Autonomie des Menschen. Insofern scheint Hebbel Gottes Autorität schmälern zu wollen. Andererseits ist aber zu bedenken: der Gott der Jungfrau kann nur siegen, wenn sein Werkzeug ihm in treuer Unterwerfung dient, wenn es sich seinen Willen ganz zueigen macht. Hebbels Gott ist nicht von seinem Werkzeug abhängig. Gewiß, er benötigt einen Menschen wie die Judith. Doch er wirkt so auf sie ein, daß sie nach ihrer Eigenart so handeln muß, wie er es braucht, gleichgültig, ob sie

es zufrieden ist oder nicht, ja in solchem Sinne gegen ihren Willen. Insofern ist hier Gott, zumal er auch nicht klar vernehmlich zu dem Menschen spricht und sich nur in geheimnisvollen Vorgängen andeutet, doch wohl ein echter, ursprünglicher Gott, wahrhaft der Allmächtige - mehr, echter, ursprünglicher vielleicht noch als der Gott der "Jungfrau", der ja sehr davon bedroht ist, zu einer Angelegenheit bloß des Subjekts zu werden. Dies Verhältnis der Gottesvorstellungen bei Schiller und bei Hebbel hat die Forschung auf den Kopf gestellt.

Hebbels Gott ist nicht der christliche. Man spürt nichts von seiner Güte, Liebe; und man liebt ihn auch nicht wieder. Seine Äußerungsform ist die der Macht. Als Lenker der Geschichte und als Hüter des Gesetzes trägt er Züge des alttestamentlichen Jehovah. Von diesem unterscheidet ihn jedoch, daß er nicht der Gründer der sittlichen Ordnung ist, sondern diese autonom, in sich gegründet, absolut und ewig gilt - so absolut, daß selbst Gott mit ihr in Konflikt geraten kann. Hierin steht er dem Menschen nahe. Und deshalb ist auch sein Verhältnis zum Menschen keine einseitige Hegemonie, sondern ein Vertrag mit beiderseitigen Rechten und Pflichten.

Das geht auf germanisch-mittelalterliche Vorstellungen zurück. Germanisches Erbe wirkt ferner mächtig in dem Ehr- und Racheethos nach, von welchem Judith, Hebbels Helden allesamt und der Dichter selbst erfüllt sind. Dieses Ethos bezieht sich auf die sittlichen Fundamente der zwischenmenschlichen Beziehungen. Seinen Widerstreit zur christlichen Ethik empfand Hebbel nicht, weil er die Rache für ein Gebot des Alten Testaments hielt. Wohl aber spürte er den Widerstreit zwischen der christlichen Ethik und seiner Hochschätzung des Natürlichen. Die ist in ihrer Art durchaus modern. Sie vor allem spielt er aus gegen die Wertlehre des Christentums.

Am schroffsten ist jedoch sein Widerspruch zur Wertmetaphysik des Christentums. Und hier ist wiederum germanisches Empfinden maßgeblich. Die Wertordnung gilt Hebbel nicht als einhellig und einheitlich. Vielmehr herrscht in ihr die ethische Grundantinomie von Höhe und Stärke, ein Dualismus innerhalb des Wesens, den er in der "Judith" als Widerstreit von Gott und der Natur symbolisiert. Fallen diese Bilder weg, so werden immer noch die Werte bleiben mit ihrer ewig festen Rangordnung und den ewig gültigen Weisen, sich zu ihr richtig zu verhalten. Gerade hierin, in der

Fähigkeit, den mannigfachen Wertansprüchen voll gerecht zu werden, auch wenn sie einander widerstreiten, bekundet sich des Menschen fester Standort in seiner innerlichen Welt und seine Einheit mit sich selbst.

So ist Hebbel weder ohne Gottbezug, noch ohne Wertgebäude, noch ohne innere Mitte. Freilich, sein Gott ist nicht der der modernen Theologie; seine Werte sind nicht nur solche des christlichen Idealismus; die Einheit seines Weltbildes und Lebensgefühls ist keine einfache Einhelligkeit, sondern eine Einheit in der gegliederten Mannigfaltigkeit, eine Harmonie, die den Dualismus als Grundprinzip des Seins schon mit umfaßt. Das ist allerdings nicht ohne weiteres zu erkennen, wenn man nur fragt, ob und wie weit Hebbel einer ganz anderen, bestimmten Weltanschauung gerecht wird. Das ist überhaupt nicht zu erkennen, wenn man nach seinem Verhältnis zu einem ideologischen Schema fragt. Das ist eben doch wohl nur zu erkennen, wenn man nach den Werten fragt, die für ihn eine Rolle spielen.

Diese Frage wurde hier gestellt. Die Antwort, die sich darauf ergab, fand sich nicht entweder in der Dichtung oder der Theorie oder den Lebenszeugnissen, sondern überall. Der Forschung fallen diese drei Gebiete an Hebbel völlig auseinander. Sie kann sie nicht als Korrektive brauchen, weil in ihrer Konzeption eins das andre widerlegen würde. Deshalb stellte sie die These auf, es herrsche zwischen ihnen eine tiefe Diskrepanz; sie seien unvergleichbar. Diese Untersuchung kommt ohne eine solche These aus. Ihr Ergebnis stützt sich auf alle drei Gebiete, die sich gegenseitig zum Korrektiv dienen. Damit ist die These einer Diskrepanz von Theorie und Praxis bei Hebbel stark erschüttert. Das gilt - sofern man das Ergebnis anerkennt - zunächst nur für den jungen Hebbel und die "Judith". Doch die "Judith" ist das Werk, zu welchem Hebbel die meisten Kommentare gab. Deshalb tendiert die Widerlegung jener These über dieses Werk und über diesen Entwicklungsabschnitt hinaus.

Was im letzten Teil der Arbeit über die "Judith" ausgeführt wurde, ist keine Interpretation, wie man sie wohl wünschen mag. Die Kommentare und die Entstehungsgeschichte wurden mit herangezogen, um den Sinn des Werkes und das Weltbild Hebbels aufzuhehlen. So wurde überhaupt das Werk nicht so sehr als Dichtung aufgeschlossen, sondern mehr als Geisteszeugnis. Insofern wurde

nichts als Vorarbeit geleistet. Doch diese Vorarbeit war doch wohl nötig, um zunächst einmal den Sinngehalt der "Judith" und die Grundzüge von Hebbels Weltbild sowie seiner Auffassung des Tragischen zu klären. Hierbei war allerdings schon einer Grundforderung zur Beurteilung von Dramen zu entsprechen: der Unterscheidung zwischen den Bewußtseinsinhalten der Person und dem Weltbild des Gesamtwerkes, des Dichters. Das schloß bereits die weitere Grundforderung ein, überhaupt auch auf die objektiven Vorgänge zu achten und nicht bloß auf die subjektiven im Bewußtsein der Personen.

Dazu kam während der ganzen Arbeit die Frage nach den Werten, die für Hebbel relevant sind. Es ergab sich, daß die mannigfache Resultate, sofern sie Anerkennung finden, nicht einzufangen sind in einem geistesgeschichtlichen Schema, wonach die christlich-idealistischen Erwartungen zunächst erfüllt und dann enttäuscht werden. Hebbels Wertwelt enthält auch anderes. Sie enthält viel älteres und auch viel neueres - neuer als das, was man modernisierend in Hebbels Weltbild hinein hat deuten wollen. Dies Neue zu erkennen, war man vielleicht deshalb außerstande, weil man zu tief in der Auseinandersetzung mit dem Althergebrachten und damit noch in dem Althergebrachten selber steckte. Vielleicht konnte das Neue hier erschlossen werden, weil ausgegangen wurde von der Ethik Hartmanns, die sich heraushält aus der ideologischen Auseinandersetzung.

Auf das Ideologische allein und nur auf einen ganz bestimmten ideologischen Bereich: die christlich-idealistischen Erwartungen blicken die Verfechter des tragischen Nihilismus. Sie fragen nur ob und wieweit jene Erwartungen vorhanden seien und ob und wieweit sie erfüllt würden oder nicht. Werden sie enttäuscht, so soll auch schon der Nihilismus, soll die Tragik dasein. Freilich selbst vor einer ganzen Welt von Werten stößt man auf das Nichts wenn diese Wertwelt abweicht bloß von dem, was gerade erwartet wird.

Die These vom tragischen Nihilismus liegt heute sozusagen in der Luft. Sie ist in sich selber fragwürdig. Was an ihr fragwürdig ist, soll mehr dem Zeitgeist zur Last fallen, als ihren einzelnen Verfechtern. Freilich wird es an diesen gerade deutlich. Wonach da zu fragen ist, das ist die Echtheit der Erwartungen, die Echtheit der Enttäuschung.

Man fragt überall nach Gott - und findet ihn nicht, auch wenn er vorhanden ist, wie z.B. bei Hebbel. Gewiß, man hat die ganze Fragestellung von vornherein verengt. Aber wird sie nicht noch weiter künstlich verengt? Werden nicht die christlich-idealistischen Erwartungen vereinfacht, überspannt - so sehr, daß ein leidlich vernünftiger Mensch ohnehin enttäuscht werden müßte? Erscheinen die christlich-idealistischen Erwartungen nicht gar zu abwegig und diejenigen, die an ihre Erfüllung geglaubt haben sollen, als gar zu hausbacken? Und erscheint demgegenüber die Enttäuschung jener Erwartungen nicht gar zu zeitgemäß existentiell?

Verengt, vereinfacht, überspannt man die Erwartungen, um das zeitgemäße Nichts herauszubekommen, das angeblich tragische Pathos der Existenz, der Existenz, die sich vorfindet in einer Antinomie von Wirklichkeit und Wesen, in einer sinnlosen Wirklichkeit, einem Pantragismus, wie man ihn Hebbel zu unrecht zugeschrieben hat? Hier ist zu erinnern an das Wort von Jaspers:

"Der Hochmut des nihilistischen Menschen erhebt sich an tragischer Größe zur Pathetik heroischen Selbstbewußtseins. Wo der Ernst verloren ist, da bringt das heftige Reizmittel des Tragischen einen Scheinernst zum Erlebnis." Das Tragische "wird ungeglaubter Ersatz für das Nichts. Es wird in Redewendungen benutzt, um entweder das eigene unheroisch versinkende Dasein heroisch zu deuten, oder auch um in der Sicherheit bequemen Lebens sich durch heroische Gefühle billig einen Scheinwert zu geben. In solcher Verkehrung tragischer Weltanschauung vermögen sich dann dunkle Antriebe auszutoben: die Lust am Sinnlosen, am Quälen und Gequältwerden, an der Zerstörung als solcher, die Wut auf Welt und Menschen mit der Wut auf das eigene verachtete Dasein."¹⁾

Die Theorie vom "tragischen Nihilismus" krankt jedenfalls am mangelnden Blick für Werte, für die Werte selbst und für ihre Wirklichkeit. Mag sie denn als Theorie das Tragische und überhaupt das, was sie sich zum Gegenstande macht, verfehlen - "tragisch" nennt sie sich mit recht. Tragisch ist sie, wie jeder Nihilismus tragisch ist. Und zwar ist das die Tragik "des Verhungernden, der an der gedeckten Tafel sitzt und die Hand nicht

1) Jaspers: a.a.O. 959

ausstreckt, weil er nicht sieht, was vor ihm ist. Denn die wirkliche Welt ist unerschöpflich an Fülle, das wirkliche Leben ist wertgetränkt und überschäumend, und wo wir es fassen, da ist es voll Wunder und Herrlichkeit."¹⁾

1) Hartmann: Ethik 11

Am 15. August 1925 wurde ich zu Halle / Saale geboren. Von 1935 bis 1943 besuchte ich dort die Christian Thomasius - Oberschule und legte 1943 die Reifeprüfung ab. Ich diente bei Arbeitsdienst und Heer und geriet 1945 in britische Kriegsgefangenschaft. Im WS 1945/46 nahm ich das Studium an der Universität Göttingen auf und setzte es 1951 bis 1952 an der Universität Frankfurt a.M. fort. Ich studierte Deutsch, Philosophie, Englisch und Leibeserziehung. Meine Lehrer waren die Professoren: Kurt May, Klaus Ziegler, Alfred Hübner, Hans Neumann, Julius Schwietering, Nicolai Hartmann, Kurt Stavenhagen, Herman Nohl, Heinrich Weinstock, Herbert Schöffler, Theodor Sehrt, Theodor Spira. Während meines Studiums in Frankfurt war ich als wissenschaftliche Hilfskraft am Deutschen Seminar tätig. 1953 legte ich in Frankfurt die Prüfung für das Lehramt an Höheren Schulen ab.